

الدولة والإسطنبول

تأليف: ارنست كاسيرر
ترجمة: د. أحمد حمدي محمود
مراجعة: أحمد خاكي



الدَّوْلَةُ الْإِسْطَوْنِيَّةُ

جمهورية مصر العربية
وزارة الثقافة

المكتبة العربية

يصدرها

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

بالاشتراك مع

الهيئة المصرية العامة للكتاب

الطبعة

١٩٧٥ - ١٩٧٥

الدولة والإستراتيجية

تأليف: أرنست كاسير
ترجمة: د. أحمد حمدي محمود
مراجعة: أحمد خاكي



المكتبة الوطنية والارشيف الإسلامية

١٣٩٥ هـ - ١٣٩٦ م

تحيةة وفاء وعرفان

الى طه حسين

الذي تشبث بنشر هذا الكتاب في فترة حالكة
ولم يتخل طوال حياته عن مؤازرة حرية الفكر
والقلم ، حتى في شيخوخته ومرضه

تمهيد

هذا هو آخر كتاب ألفه الأستاذ ارنست كاسيرر . فهو منقول من مخطوطته التي آتمها قبل وفاته المفاجئة غير المتوقعة في ١٣ أبريل سنة ١٩٤٥ بأيام قليلة .

ولسنا في حاجة إلى تقديم المؤلف أو فلسفته . فاسم الأستاذ كاسيرر وأعماله أشهر من أن تعرف . وأوضح شاهد على المكانة التي أصبح يحتلها في الفلسفة الأمريكية خلال السنوات الأربع التي أمضاها في أمريكا هو الإقبال المنقطع النظير على ترجمة مؤلفاته التي أصبحت تظهر تباعا لحسن الحظ (١) .

ولقد وعدنا كذلك بكتاب تذكاري يشترك في تحريره كثير من العلماء ، وسينشر ضمن المجموعة المسماة Library of Living Philosophers (مكتبة الفلاسفة الأحياء) التي يشرف عليها بول شيلب من جامعة نورثوستر . وستظهر في هذا الكتاب التذكاري كذلك ترجمة معتمدة لحياة المؤلف . وبذلك ستسنع الفرصة لزيادة معرفة الكثير عن حياته الشخصية ، وأهمية مؤلفاته الدائمة الصيت في عالم الفكر .

غير أنه برغم عدم الحاجة إلى كتابة تقديم عن المؤلف ، إلا أنه من المناسب كتابة تمهيد لهذا الكتاب الأخير . ويذكر كل من يعرف كتاب لوك (مقال في الفهم الإنساني) (٢) كم أحسوا بطرافة عندما اطلعوا على الفقرة التي

(١) تم حديثا نشر هذه الترجمات ، فلقد ترجم كتاب « دوسو وكايط وجوته » جيمس جوتمان وبول كريستلر وجون راندال الصغير (Princeton University Press) ١٩٤٥ - كما ترجمت سوزان لانجر كتاب Myth and Language (نشر في Harper ١٩٤٦) .

Essay on the Human Understanding. (٢)

يذكر فيها المؤلف ظروف تأليفه للكتاب ، وعندما تحدث بوجه خاص عن المناقشات التي دارت بينه وبين أصدقائه الذين ألحوا عليه في الرجاء كي يعرض على العالم الأفكار التي اشتركوا في مناقشتها . وثمة واقعة متشابهة في دلائها يمكن ذكرها عن كتاب كاسير الحالى .

فلقد جاء الأستاذ كاسيرر إلى أمريكا قادما من جوتنبرج في السويد في ربيع سنة ١٩٤١ عالما وفيا سؤفا ضليعا بلغ قمة المجد . وكان قد سبق له نشر دراسة ممتازة لمشكلة المعرفة تناولت كل ما ظهر في الفكر الغربي على وجه التقريب (٢) . ولقد قلت « على وجه التقريب » لأن الجزء الرابع الذي يتناول الموضوع « من عهد هيجل إلى الوقت الحاضر » - والمقصود بالوقت الحاضر هو سنة ١٩٣٢ - كان ما زال في صورة مخطوطة تركت بغير نشر عند سفره إلى أمريكا (٣) . وعندما قمنا بالترحيب به بوصفه أستاذا زائرا في جامعة ييل ، لم نكن نعرف على الإطلاق أى شىء عن هذه المادة العلمية التي لم تنشر . كما أننا لم نعرف في الحق أى شىء عن باقى الأشياء الطيبة الأخرى التي كانت مخبئة في علم الغيب . فإن ما كان قد نشره قد بدا في نظرنا انجازا هائلا ، وفيه الكفاية . فتحن نعرفه كأعظم شارح لفلسفة كانط . ودراسته لعصر النهضة (٤) والقرن الثامن عشر (٥) أعظم بينات

(٢) Das Erkenntnisproblem (مشكلة المعرفة - برلين - B. Cassirer - ١٩٠٦ ، ١٩٠٧ ، ١٩٢٠ ثلاثة أجزاء) .

(٣) ترجم هذا الجزء الرابع من كتاب مشكلة المعرفة وستقوم بنشره

(Yale University Press)

(صدر هذا الكتاب بعد ذلك وترجم القسم الأخير منه إلى اللغة العربية تحت عنوان « في المعرفة التاريخية » ترجمة أحمد حملى محمود) .

(٤) عل سبيل المثال Individuum und Kosmos (الفرد والكون) Philosophie der Renaissance (فلسفة عصر النهضة) - نشرته Teubner في لايبزج برلين سنة ١٩٢٧ .

(٥) Die Philosophie der Aufklärung (فلسفة عصر التنوير - كوبنجن -

نشره J.C.B. Mohr) ١٩٣٢ و Goethe und die Geschichtliche Welt (جوته وعالم التاريخ برلين - B. Cassirer ١٩٣٢) .

على عبقريته التاريخية . ولما كان الكثير من المؤلفات التي عرفناها قد تناولت عصوراً ماضية من حيث الفلسفة والعلم والحضارة فإننا قد اتجهنا إلى الإعجاب به بوجه خاص بوصفه من جهابذة العلم بمسائل التاريخ . وهناك سبب آخر يبرر ذلك . فلقد كب متقرب هذا النوع من الدراسة العلمية بوصفه من الأشياء التي نحن في أمس حاجة إليها في الفلسفة في وقتنا الحالى ، ولذا فإننا وجهنا عناية أعظم إلى هذا النوع أكثر من عنايتنا بالمميزات العلمية والعقلية التي سرعان ما تكشفت لنا في دروس الأستاذ كاسيرر ومناقشاته عندما شاركنا في العمل كزميل بالفعل .

ولا يقتصر الأستاذ ارنست كاسيرر عند تناوله أى موضوع على عرض أفكار الفلاسفة السابقين عرضاً يميز بحسن الفهم ، ولكنه كان قادراً على عرض نظرة أصيلة يجمع فيها مقتطفات من كل ما اتصل بالموضوع من مختلف النظرات الخاصة بالتجربة الإنسانية في نواحي الفن والأدب والدين والعلم والفلسفة . وتكشف كل المحاولات التي قام بها على الدوام عن دلائل وجود اتصال بين الصور المختلفة للمعرفة والحضارة الإنسانية . وهكذا يتضح كيف جمع كاسيرر بين عبقرية التركيب الفلسفى والخيالى ، والمقدرة على البحث التاريخي . وكانت هذه المميزات هي التي ينشدها زملاؤه وتلاميذته الأوفياء في تلك الحلقات الدراسية القليلة التي قدمها في جامعة ييل وجامعة كولومبيا على التوالي .

كان هناك بطبيعة الحال بعض أمثلة منشورة تجلت فيها الأصالة والبحث النفسى الذى تنوقه من أى فيلسوف حق . فلقد يادر عالمان منذ سنوات وقاما بترجمة كتابي الأستاذ كاسيرر : « الجوهر والدالة » و « نظرية اينشتين في المعرفة » (٦) . وظهر في نفس هذه السنة في ألمانيا الأجزاء الثلاثة الأولى من « فلسفة الصور الرمزية » (٧) . وتمثل هذه الفكرة ناحية الأصالة

(٦) ولیم کیرتس سوابی ومارى کولیتز سوابی (شیکاگو Open Court Publishing

. (١٩٢٣)

(٧) Die Philosophie der Symbolischen Form (فلسفة الأشكال الرمزية)

— برلین B. Cassirer ١٩٢٣ - ١٩٢٩ .

في فكر كاسير . إذ تعد « فلسفة الصور الرمزية » من ناحية ، تنويجا لرسائله كمفكر مبدع . فهي دراسة محكمة للسبل التي يهر فيها عالم التجربة الإنسانية عن نفسه خلال مظاهر مختلفة من الأفعال التي يتميز بها الإنسان . وساعدت هذه النظرة على توسيع فكرة كانط عن دور صور الحس الحسي والمقولات المنطقية في إنشاء عالمنا الطبيعي . إذ ذكر أن هناك صوراً أخرى لها دور مشابه في إنشاء العالم الذي يجريه الإنسان بالفعل ، ويعرفه . فإن اللغة والأسطورة والفن والدين والتاريخ والعلم ، أي كل الصور الخاصة بالتعبير الحضاري ، تدخل ضمن نطاق معرفة الإنسان لنفسه ومعرفة بالبيئة في جملتها على السواء . نعم لقد احتوت فلسفة الصور الرمزية ، على فلسفة كاسير في الإنسان والوجود .

على أن « فلسفة الصور الرمزية » لم تكن معروفة معرفة جيدة عندما جاء الأستاذ كاسير للمشاركة في أداء رسالته العامة في الجامعات الأمريكية . فلم تتوفر الأجزاء الثلاثة من الكتاب التي صدرت باللغة الألمانية لأى دارس للفلسفة إلا فيما ندر^١ . وإلى جانب هذا ، فإن برهنة نظريته تستلزم فحصاً تفصيلياً لعدد كبير من الأدلة الخاصة بالصور المختلفة للحضارة . ويتقص الكثيرون من الدارسين الخبرة الكافية أو الدراية الكافية التي تساعد على تقدير هذه البراهين . وبذلك دعت الحاجة إلى إصدار كتاب موجز مبسط يتضمن هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية (كما دعاها) حتى يمكن تلبية رغبات دائرة الأصدقاء والطلبة الدائمة الاتساع من الراغبين في معرفة فلسفته . وكان كاسير يبادل طلبته العديدين هذه الرغبة كذلك ، وأراد من جهته أن يزدادوا معرفة به ، ومن ثم قام في تواضع جم ، وفي صمت ، بتأليف بحث موجز باللغة الإنجليزية ، أصبح يدعى « مقال عن الإنسان » (٨) .

ولكن الفيلسوف عندما كتب « مقال عن الإنسان » فإنه قصد به كذلك

= انظر كذلك الأسس الطبيعية والإنسانية في فلسفة الحضارة Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie Göteborg, Flanders . (١٩٣٩ Boktryckeri Aktiebolag) .
(٨) Yale University Press ١٩٤٤ .

غاية أبعد من جمهور أصدقائه ومريديه . فلقد كان يدرك إحسنى الحاجيات الكلية في عصره . إذ كان للتساؤل عما هو الإنسان ؟ خلال فترة الحرب قوة جارفة ، لم يكن في وسع أى إنسان تجنبها . وبات واضحا في ذلك العهد ضرورة القيام بشئ أكبر من المحاولات التى قام بها كل من لوك وكانط وآخرين من أصحاب الأرواح السامية ، أى أبناء القرن الثامن عشر الذى كان الأستاذ كاسيرر شديد الإعجاب به . فمن الواجب مراعاة جوانب أخرى إلى جانب ظاهرة الفهم الإنسانى أو العقلى . وأعاد إلى الأذهان كتاب الأستاذ كاسيرر الجديد « مقال عن الإنسان » صيحة سقراط التى لم تستوف حتمها بعد : « اعرف نفسك » . وينتج براهين الكتاب الطريق الذى اتبعه هذا السعى نحو معرفة الذات خلال التاريخ بحيث أصبحنا على علم أفضل بموقف الإنسان في العصر الحالى . وبذلك حقق كتاب مقال عن الإنسان غاية عامة كبيرة ، إلى جانب تحقيقه رغبة أصدقاء كاسيرر . فهو في الوقت الذى قام فيه بتعريفهم أسس « فلسفة الصور الرمزية » ، شارك كذلك في حكمة هذا العصر بالكلام عن الإنسان ذاته .

ولم يقتصر اهتمام الأستاذ كاسيرر على الأنثى الخالكة المجتهدة التى نحيا فيها ، فإن كثيرين من الناس يتحدثون - في استخفاف - عن حقيقة اجتيازنا فترة عصبية في تاريخ العالم . ولذا كان من المتوقع تدفق سيل منهم من الأفكار المتضاربة من رأى العام حول فلسفة التاريخ ، أوطبيعة حضارتنا . وكان من الطبيعى في مثل هذه الظروف ظهور كل هذه الأنواع من الأفكار الشبيهة بالفلسفات المستلهمة من بعض الأيديولوجيات أو من المصالح السياسية الخاصة ببعض الذين أعلنوا هذه الأيديولوجيات . ولما أصدقاء كاسيرر إليه في هذه المحنة بوصفه قادراً على تقرير أفضل الأحكام في هذه المسائل . فهو قادر على تفسير موقف عصرنا من وجهتي نظر التاريخ والسياسة . وأقدم بعض المقرئين منه على سؤاله : « ألا تذكر لنا معنى ما يحدث الآن ، بدلا من الكتابة عما مضى من تاريخ وعلم وحضارة ؟ » . فليدرك قدر كبير من المعرفة والحكمة ، ونحن الذين نعمل معك نعرف ذلك خبر معرفة ، ولكن عليك أن تفيد الآخرين كذلك بشجرة هذه المعرفة : فشرح كاسيرر

في شتاء ١٩٤٣ - ١٩٤٤ في كتابة مخطط لكتاب يدور حول أسطورة الدولة . ونشرت مجلة Fortune في يونية سنة ١٩٤٤ نصا موجزا لما كان قد انتهى من كتابته . ويمثل الكتاب الحالى الذى تم تأليفه عقب ذلك خلال سنتي ١٩٤٤ و ١٩٤٥ صورة مكتملة للعمل الذى بدأ فى الأصل تلبية لرغبة بعض أصدقائه المقربين .

وطلب منى الأستاذ كاسيرر فحص كتابي « مقال عن الإنسان » ، وهذا الكتاب ، إلى جناب الإشراف على نشرهما . ولأنى أشعر الآن بمسئولية أعظم ، لأن هذا الكتاب سيظهر بعد وفاة مؤلفه . وما أود أن أوضحه في معرض كلامي عن العمل المبني قمت به بدافع الصداقة ، هو أن الكتاب قد صدر بالفعل في نفس الصورة التي رسمها كاسيرر . وكان هذا ميسورا . إذ كان من بين قدرات كاسيرر الملاحظة التي تميز بها القلوة على كتابة لغة انجليزية واضحة سليمة بغير عون من أحد ، مع حسن إدراك لمعاني اللغة .

واعتماد المؤلف في حالة كتابه السابق « مقال عن الإنسان » اطلاع الآخرين على مسودة الكتاب الأولى لإبداء الرأي . فلقد حرص دائما على معرفة آراء النقاد في براهينه الفلسفية وفي طريقة استعماله للغة . وكان يتقبل أية اقتراحات تهدف إلى التصحيح أو التنقيح شاكرا . فهو يستطيع أن يزن أية ملاحظة أو استفسار ، وأن يقررهما في رقة وبشاشة . وكان يسلم بإرجاع الخطأ إلى نفسه في حالة عدم قلوة أى ناقد صديق على إدراك الموضوع - في وضوح - كما عرضه ، أو عدم قلوته على فهم منطقته . وهذا المبأ يجعله قريبا من دافيد هيوم ، الذى كان يماثله في احترام عقلية القارىء . واتجهت معظم الاقتراحات في الواقع إلى المطالبة بالإيجاز والاختصار . فكان من الضروري مثلا الإقلال من الاستشهادات الوفيرة . وكان كاسيرر يعمل على الدوام إلى الرجوع إلى أقوال المفكرين ذاتها وإثباتها كاملة ، وهو ما أدى إلى زيادة حجم الكتاب بغير مبرر ، كما أدى إلى تضاول نفسي في التعقيب الذى كان من واجبه أن يعقب به على هذه الأقوال . وإذا تجاوزنا

عن مثل هذه الملاحظات يمكن القول بأن ما بقي من تقاطع للنقد والتغيير كان هبات قبلها دائماً بصلور رجب .

ولقد تم إعداد الكتاب الحالي للنشر على نفس النحو الذي اتبع في كتاب « مقال عن الإنسان » ، مع اختلاف واحد ، وهو عدم رؤية المؤلف ذاته الجزء الثالث في نفس الصورة التي ظهر فيها هنا . ولقد قام كاسيرر بالفعل بالاطلاع على كل التغييرات التي بدا من الضروري لإجراؤها في النص في الجزء الأول والجزء الثاني ، وسنحت لنا الفرصة للكلام عنها معا ، ولأنني آمل ، عندما قمت بمراجعة القسم الثالث والأخير ، بغیر اطمئنان إلى رأى كاسيرر الأخير فيه ، ألا أكون قد عدلت أى شيء كان سيبدو ذا أهمية في نظره . وأن ما يطمئني في هذا الشأن هو التفاهم التام الذي ساد بيننا خلال صحبتنا الكاملة القصيرة التي لم ندم أكثر من سنين قليلة .

ولقد عينت قبل الانتهاء من مراجعة النص في يولييه سنة ١٩٤٥ للمخلة بالقوات المسلحة للولايات المتحدة في إنجلترا ، وطلب منى تدريس الفلسفة في إحدى الكليات الخاصة بالجيش . ولم يكن الفصل السابع عشر الخاص بهيجل قد تم إعداده في صورة مقبولة عند ما رحلت . ولابد أن أشيد بالخدمات الجليلة التي قدمها زميلي الأستاذ براند بلانشار من جامعة ييل ، الذي راجع المسودة ، وأجرى التصحيحات الأخيرة قبل إرسالها للطبع . ولابد من الإشادة كذلك بالجهود التي بذلها - في دقة وإخلاص - الدكتور فرديش لينز (الذي كان أستاذاً سابقاً في جامعة نيويورك) . فقد قام بتحقيق كل الاستشهادات والمراجع ، وأبدى كثيراً من الشكوك في مدى صلاحيتها ، وهى شكوك كانت جديرة بكل عناية ، وتطلبت ثباتاً من المراجع . ويمكننا الاطمئنان بفضل كل هذه الخدمات إلى أن الكتاب قد أصبح يتصف في دقائه بالطابع العلمى الجدير بأى كتاب يحمل اسم الأستاذ ارنت كاسيرر .

وموف أكون قد أخفكت الكثير لو أننى لم أنتهز هذه الفرصة ، ولم

أشد نيابة عن أصدقاء الأستاذ كاسيرر وعائلته بالجهود الكريمة التي بذلها
المستر يوجين دافيدسون المشرف على مطبعة دار النشر بجامعة ييل . فلم
تكن صلته بالكتاب مقصورة على أداء الواجب ، بل كانت صلة قائمة على
التقدير والرد . ولوعاش المؤلف لأشاد بذلك ؛ لأن هذا النوع من الاهتمام
كان من بين الأشياء التي أثنى على توافرها بأمريكا :

تساؤلز هيندل

جامعة نيويورك ، كونيتكوت

١٣ أبريل ١٩٤٦

الجزء الأول
ماهية الأسطورة

١ - أساس الفكر الأسطوري

لا يقتصر الأمر على الأزمة العنيفة التي مررنا بها في حياتنا السياسية والاجتماعية خلال الثلاثين سنة الماضية (أى في الفترة التي تفصل بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية) . فنحن قد أصبحنا نواجه مشكلات نظرية جديدة للغاية ، ويواجهنا تغيير جلى في صور الفكر السياسى . وأثيرت أسئلة جديدة وطرحت إجابات جديدة عليها ، واتخذت الصدارة فجأة مشكلات لم تكن معروفة لدى المفكرين السياسيين في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . ولعل أهم مظاهر هذا التغيير الذى حدث في الفكر السياسى الحديث وأكثرها إثارة للفرع هو ظهور قوة جديدة هي قوة الفكر الأسطوري . ولقد أصبحت غلبة الفكر الأسطوري على الفكر العقلاني واضحة في بعض المذاهب السياسية الحديثة . وكسب الفكر الأسطوري بعد صراع قصير وعنيف نصرا واضحا جليا ، فيما يبدو . فكيف نحقق هذا النصر ؟ وكيف نستطيع تحليل الظاهرة الجذيلة التي لاحت فجأة في أفقنا السياسى ، والتي تبدو على نحو ما وكأنما قد قلبت رأسا على عقب كل أفكارنا السالفة عن طابع حياتنا الفكرية والاجتماعية ؟

ولو تأملنا موقف حياتنا الحضارية الآن، فإننا سنشعر على الفور بوجود قوة عميقة تفصل بين عالمين مختلفين . فإذا نظرنا إلى السياسة في ناحيتها العملية ، سيظهر لنا أن الإنسان قد أصبح يتبع قواعد مختلفة عن تلك القواعد المعترف بها في كل أفعاله النظرية الصرفة . فلا يخطر ببال أحد إمكان حل مشكلات العالم الطبيعى والمشكلات التقنية باستخدام نفس الوسائل التي يوصى باتباعها واستخدامها في المسائل السياسية . ونحن لانلجأ في الحالة الأولى على الإطلاق إلى أى وسائل خلاف الوسائل العقلية . والفكر العقلاني وطيد في هذه الناحية ، ويبدو أنه مستمر في توسيع نطاقه . وتحقق المعرفة

العلمية والتقنية في كل يوم انتصارات جديدة على الطبيعة لم نعرف من قبل . أما في الناحية العملية والاجتماعية ، فإن إخفاق الفكر العقلاني كامل ولا يحتمل أى شك . ويفترض أن ينسى الإنسان الحديث في هذا الميدان كل شيء قد تعلمه عند نهوضه بحياته الفكرية . فهو يستحث على الرجوع إلى المراحل الأولى للحضارة الإنسانية . هنا قد اعترف الفكر العقلاني والعلمي صراحة بهزيمة ، وباستسلامه لأخطر عدوه .

ولكى نهتلى إلى تفسير لهذه الظاهرة التي تبدو للوهلة الأولى قد حطت من كل أفكارنا وتحدث كل معاييرنا المنطقية ، علينا أن نبحث هذا الأمر من البداية . فلا أحد يأمل في فهم أصل الأساطير السياسية الحديثة ، وطابعها ، وتأثيرها قبل أن يبادر بالرد على أحد الأسئلة الأولى . فعلينا أن نعرف ماهي الأسطورة قبل أن نعرف كيف تعمل . إذ أننا لن نستطيع إدراك آثارها قبل الاهتمام إلى نظرة واضحة عن طبيعتها العامة .

ما الذي تعنيه الأسطورة ؟ وماهي مهمتها في حياة الإنسان الحضارية ؟ بمجرد إثارتنا هذا السؤال ، فلننا مستغرق في معركة حامية تدور بين نظريتين متعارضتين . ونقص المادة التجريبية ليس أكثر العوائق إثارة للحريرة في هذه الحالة ، وإنما هو وقرتها . فلقد بحثت هذه المشكلة من كل زاوية ، كما درس — في غاية — تطور الفكر الأسطوري التاريخي وأصله السيكلوجي . واشترك الفلاسفة وعلماء الأنثولوجي والانثروبولوجي والسيكلوجي وعلم الاجتماع في هذه الدراسات ، ويبدو أننا قد أصبحنا الآن على إلمام كامل بكل الوقائع . فلدينا أساطير مقارنة تنتمي إلى كل بقاع المعمورة تساعدنا على التدرج من أكثر صور الأساطير بدائية إلى أكثرها تعقدا وتعلدا . فلساسة مادتنا العلمية مكتملة الحلقات ، ولا تنقصها أية حلقة ، وإن كانت النظريات الخاصة بالأسطورة مازالت موضع خلاف كبير . إذ يعرض علينا كل مذهب إجابة مختلفة ، وتعارض بعض هذه الإجابات مع بعضها تعارضا شديدا . وينبغي أن تبدأ أية نظرية فلسفية عن الأسطورة من هذه النقطة :



ولقد قرر عديدون من علماء أصل الإنسان أن الأسطورة ظاهرة

بسيطة للغاية ، وأنتا لستا في حاجة في شأنها إلى أى تفسير سيكولوجى أو فلسفى معقد . فهى تمثل البساطة ذاتها ، لأنها لا تزيد على مظهر من مظاهر بساطة الجنس البشرى . فهى ليست من نتاج أى تأمل أو فكر ، كما أن وصفها بأنها من نتاج الخيال الإنسانى ليس أمراً كافياً . إذ لا يستطيع الخيال تفسير قصورها وجوانبها الخيالية والوهمية . ويقال إن « قصور تفكير البداءة الإنسانية » هو المشلول بمعنى أصبح عن هذه الحمامات والنقائص . فالأهنا والغباء البدائى » ما وجدت الأسطورة .

وتبدو هذه الإجابة للوهلة الأولى معقولة أو محتملة . ولكننا سنواجه صعوبة هامة بمجرد البدء فى دراسة تطور الفكر الأسطورى فى التاريخ الإنسانى ، لأننا لم نصادف تاريخياً أية حضارة كبيرة لم تخضع لجوانب أسطورية ، ولم تشجع بها . فهل يمكننا القول بأن كل هذه الحضارات البابليونية والمصرية والصينية والهندية واليونانية ليست أكثر من أقنعة للغباء البدائى ، وأن الأساطير تنفقر فى صميمها إلى أية قيمة إيجابية أو مغزى ؟

لم يقبل مؤرخو الحضارة الإنسانية مثل هذا الرأى على الإطلاق ، واضطروا إلى البحث عن تفسير أفضل وأوفى . ولكن جاءت إجاباتهم فى أغلب الأحوال مختلفة اختلافاً مائلاً لاختلاف أوجه اهتمامهم العلمى . ولعلنا نستطيع تصوير اتجاهاتهم فى أفضل وجه إذا رجعنا إلى هذا المثل : فى رواية فلاوست لجوته مشهد نرى فيه فلاوست واقفاً فى مطبخ الساحرة وهو ينتظر الجرعة التى سيتناولها لاستعادة شبابه . وبينما هو واقف أمام المرأة المسحورة رأى على حين غرة رؤيا غريبة . إذ ظهرت أمامه فى المرأة صورة امرأة ذات جمال خارق ، فبهر ووقف مشلولها . ولكن مفستوفليس - وكان واقفاً فى جواره - سخر من حماسه . فهو يعرف أفضل منه أن ما رآه لبس صورة امرأة حقيقية، ولكنه شئ من صنع عقله .

علينا أن نتذكر هذا المشهد عند ما ندرس النظريات المختلفة التى تناهت خلال القرن التاسع عشر فى تفسير سر الأسطورة . وكان الفلاسفة والشعراء الرومانتيكيون هم أول من شرب من كأس الأسطورة السحرية ، وأحسوا

بانتعاش ونشوة ، ورأوا منذ ذلك العهد كل الأشياء في مظهر جديد مختلف ولم يتمكنوا من العودة إلى العالم العادى ، وفي نظر الرومانتيكى الحق ، لا يمكن أن يظهر أى اختلاف حاد بين الأسطورة والواقع ، أو يظهر أدنى انفصال بين الشعر والحقيقة . فثمة تداخل بين الشعر والحقيقة ، وبين الأسطورة والواقع . والاثنان متطابقان . ولقد قال نوفاليس : « الشعر هو ما تميز بحقيقته وأصالته المطلقة . إن هذا هو كنهه فلسفى . فازدياد الشاعرية يعنى ازدياد الانصاف بالحقيقة » (١) .

وبدت آثار هذه الفلسفة الرومانتيكية عند شلنج في كتابه « منعب المثالية الترانسندتالية » ، وفي محاضراته عن « فلسفة الأساطير والرؤى » - فيما بعد - وليس هناك تباين أحد من التباين الذى تم التعبير عنه في هذه المحاضرات ، واحكام فلاسفة عصر التنوير . فإ نصادفه في هذا الكتاب يدل على تغير كبير في القيم السالفة كافة . فبعد أن كانت الأسطورة تمثل أدنى مكانة ، ارتفع شأنها على حين غرة . ويعتمد مذهب شلنج على « الهوية » . ولا يمكن في هذا المذهب تحديد أبة فوارق فاصلة بين العالم الدائق والعالم الموضوعى . فالعالم عالم روحى . ويؤلف هذا العالم الروحى كلا عضواً متصلاً غير متقطع . فما أدى إلى فصل « المثالى » عن الواقعى في نظر شلنج كان انجها زائفا للفكر أو مجرد تجرييد . فهما ليسا متعارضين كل واحد منهما عن الآخر . إلهما متطابقان . واعتمد شلنج على هذه المسلمة وقام في محاضراته بوضع تصور جديد لدور الأسطورة . إذ رآها تمثل الفلسفة والتاريخ والأسطورة والشعر مجتمعة ، وهى فكرة لم يسبق ظهورها من قبل على الإطلاق .

وانتهجت الأجيال التالية فيما بعد إلى نظرة أكثر اعتدالاً إلى طابع الأسطورة : فلم يعد بينهم معناها الميتافيزيقى ، وتناولوا المشكلة من الجانب التجريبي ، وساحلوا حلها اعتماداً على منهج تجريبي . ولكن السحر القديم

(١) نوفاليس Novalis (Fr ٢١) في مجموعة كتاباته Schriften أشرف على نشرها ياكوب مينور Jacob Minor (ينا R. Diederichs ١٩٠٧) الجزء الثانى والثالث .

لم يزل أثره نهائياً . فما يكشفه كل عالم في الأسطورة هو الموضوعات التي يألفها كل الألفة . ويصح القول بأن المذاهب المختلفة لم ترأساساً في المرأة السحرية للأسطورة غير وجوها . إذ يكتشف فيها اللغوى عالماً من الكلمات والأسماء ، وتبدو في نظر الفيلسوف في صورة « فلسفة يدائية » . أما عالم النفس فإنه يرى فيها ظواهر مرضية نفسية معقدة مثيرة للاهتمام .

وهناك طريقتان لبحث هذه المسألة من وجهة نظر العالم . فمن المستطاع تفسير العالم الأسطوري وفقاً لنفس المبادئ المتبعة في تفسير العالم النظري أوعالم العلم ، أو التركيز على الجانب المقابل . فبدلاً من البحث عن أوجه الشبه بين عالم الأسطورة وعالم العلم يمكن التركيز على ما بينهما من عدم تناسب واختلاف جنى لا يمكن رفعه . ولم يقيس حجم هذا التزاع القائم بين المذاهب المختلفة اعتماداً على المعايير المنطقية . ولقد بحث كانط في فصل هام من كتابه « نقد العقل الخالص » ناحية خلاف أساسية في مناهج التفكير العلمى ، وقال إن أحد المنهجين يتبع مبدأ « التجانس » ، بينما يتبع المنهج الآخر مبدأ « التنوع » . ويحاول المبدأ الأول رد الظواهر المتباينة إلى حد مشترك . بينما يرفض المبدأ الآخر قبول هذه الوحدة المزعومة أو التشابه المزعوم . فهو دائم البحث عن الاختلافات بدلاً من تأكيد الملامح المشتركة . ولا تعارض فعلى بين المبدأين في نظر الفلسفة الكانطية ، لأنهما لا يعبران عن أى اختلاف أو تطولوجى أساسى ، أى اختلاف في طبيعة الأشياء في ذاتها وماهيتها . إنما يمثلان بالأحرى اهتماماً مزدوجاً للعقل الإنسانى . فلا يمكن للمعرفة الإنسانية الاهتمام إلى غايتها إلا إذا اتبعت الطريقتين معاً ، وعينت بالاهتمامين معاً . فعليها أن تعمل وفقاً لمبدأين « منظمين » مختلفين : مبدأ المشابهة ومبدأ الاختلاف ، مبدأ التجانس ومبدأ التنوع أو تعدد الأجناس . ولا غناء عن القاعدتين على السواء ، كى يقوم العقل الإنسانى بمهمته . فما يحقق الموازنة للمبدأ المنطقى القائل بانطواء الأشياء تحت جنس واحد — أى المبدأ الذى يؤكد الهوية — هو المبدأ الآخر بوجود أنواع مختلفة ، والذى يطالب بوجود جوانب متعددة في الأشياء وتنوع فيها

ويؤخذ إلى الفهم بضرورة توجيه قدر متساو من الاهتمام إلى المبدئين . ويعبر
كانط عن هذا المعنى بقوله :

« إن هذا الاختلاف يفصح عن نفسه في اختلاف حالة الفكر عند
الباحثين في الطبيعة . فبعضهم ينفر من القول بتعدد الأجناس ، ويركز دائماً
على وحدة الجنس . بينما يسعى البعض الآخر دائماً لتقسيم الطبيعة إلى أنواع
مختلفة بحيث يكاد يشعر المرء باليأس من إمكان لرجاع هذه الظواهر إلى أية
بادئ عامة » (٢) .

ويصبح ما ذكره كانط هنا عن دراسة الظواهر الطبيعية ، عن دراسة
ظواهر الحضارة أيضاً . فلو تتبعنا التفسيرات المختلفة للفكر الأسطوري
التي عرضها الباحثون في القرن التاسع عشر والقرن العشرين فلنأخذ سنعتبر على
أمثلة بينة تدل على كلا الاتجاهين . فاقصد كان هناك على الدوام باحثون ثقة
يميلون إلى إنكار وجود اختلاف حاد بين الفكر الأسطوري والفكر العلمي .
وهم يعترفون بطبيعة الحال بأن العقل البدائي أسف بكثير من العقل العلمي
من ناحية ما يتوفر له من وقائع معروفة وأدلة تجريبية ، وإن كان تفسير هذه
الوقائع يتفق مع أساليبنا في الفكر والاستدلال . ولقد قيل هذا الرأي على
سبيل المثال في كتاب يمثل العلم الحديث للأنثروبولوجيا التجريبية أكثر من
أي كتاب آخر . وكان هذا العلم قد بدأ في النهوض في النصف الثاني من
القرن التاسع عشر .

ويعد كتاب القصة الذهبي (٥) لسيرجيمس فريزر الآن من النقائص التي
يرجع إليها في سائر مجالات البحث الأنثروبولوجي ، وتضم أجزاء هذا الكتاب
الخمس عشرة مادة عامية مذهشة مأخوذة من سائر أنحاء العالم ، ومن مصادر
بعيدة الاختلاف . على أن فريزر لم يقنع بجمع الظواهر الأسطورية وتصنيفها
تحت عناوين عامة ، إذ حاول فهمها . وكان مقتنعا باستحالة هذه المهمة

(٢) كانط - ولقد العقل الخالص - الترجمة الإنجليزية . ترجمة ماكس مولر
(لندن - ماكيلان ١٨٨١ - الجزء الثاني ص ٥٦١) .
(٥) The Golden Bough .

مادامت هناك نظرة ترى وجود انفصال بين الأسطورة والفكر الإنساني، فعليه القضاء نهائياً على هذا الانفصال. فإن الفكر الإنساني لا يعترف بوجود مثل هذا التنوع والاختلاف الحاد. فلا اختلاف من البداية إلى النهاية بين الفكر في خطواته البدائية الأولى وأسمى النهايات التي يبلغها. فهو متجانس ومطرد. وطبق فريزر هذا المبدأ الاسامي في تحليله للسحري الجزئين الأول والثاني من كتابه. واعتقد فريزر أن أي إنسان يقوم بطقوس سحرية لا يختلف من حيث المبدأ عن أي عالم يقوم بإجراء تجربة فزيائية أو كيميائية في معمله. فلا اختلاف بين الساحر وطبيب القبائل البدائية، ورجل العلم الحديث، من حيث المبادئ التي يلجأ إليها في تفكيرهما وعملهما، ويقول فريزر:

« حيثما يحدث أي سحر تعاطف في صورته الخالصة غير المزيقة فإنه يقوم على افتراض اتباع آية حادثة في الطبيعة للأشياء اتباعاً ضرورياً ثابتاً، وبغير تدخل لعوامل شخصية أو روحية، ومن ثم يكون هناك مماثلة بين تصور السحر الاسامي وبين تصور العلم الحديث. ويكمن وراء المذهبين إيمان ضمني— ولكنه حقيقي وراسخ— في وجود نظام واطراد في الطبيعة. فلا يشك البدائي في أن نفس العلل سوف تحدث على الدوام نفس المaulولات، وأن القيام بالطقوس المناسبة بالإضافة إلى التعويذة المناسبة سوف يؤدي حتماً إلى إحداث النتائج المرغوبة.. وهكذا يتبين وجود تماثل بين التصور السحري للعالم والتصور العلمي له. فيبدو في العالم في كلا التصورين انتظام مؤكد في تعاقب الأحداث، وتبدو الأحداث خاضعة لقوانين ثابتة مما يساعد على التنبؤ، وإجراء أي حساب دقيق. كما يساعد على استبعاد أية عوامل عرضية أو عشوائية أو حالة على المصادفة من أي اتجاه في الطبيعة. ولم يجيء الخطأ الختم في السحر نتيجة لافتراضه العام خضوع تعاقب الأحداث لقانون معين، ولكنه جاء نتيجة أسوء تصور لطبيعة القوانين الجزئية التي يخضع لها هذا التعاقب... إذ تعد الطقوس السحرية كلها تطبيقات، خاطئة لأحد القانونين الأساسيين للفكر، أي التداعي بين الأفكار اعتماداً على الأفكار المشابهة، والتداعي بينها اعتماداً على المجاورة في المكان والزمان. وقوانين التداعي حسنة في ذاتها. وهي ضرورية بصفة مطلقة لعمل

العقل الإنساني . وإذا طبقت تطنا مشروعا . فإنها تنجىء . بالعالم ، أما إذا طبقت تطبيقا غير مشروع ، فإنها تنجىء . بالسحر الأخ غير الشرعى للعلم (٣) .

ولم ينفرد فريزر باتباع هذه النظرة . فلقد اتبعه أحد المذاهب التي استمرت في البقاء حتى ظهر الى الوجود الأنثروبولوجى العلمى في القرن التاسع عشر . إذ نشر سيرتايلور كتابه عن الحضارة البدائية سنة ١٨٧١ : على أن تايلور قد انكرو وجود ما يسمى بالعقلية البدائية ، برغم اعترافه بوجود حضارة بدائية . واعتقد تايلور أن لا وجود لاختلاف أساسى بين عقلية البدائي وعقلية المتحضر . وتبدو أفكار المجمعى لاوهلة الأولى وهمية ، ولكنها ليست بأية حال مضطربة أو متناقضة . ويتصور المجمعى منطقته معصوما من الخطأ ، على نحو ما . ولا يعتمد الاختلاف الكبير بين تفسير البدائي للعالم وتصورنا له على « صور الفكر » أو قواعد البرهان والاستدلال ، ولكنه يعتمد على « المادة » أو المعطيات التي تنطبق عليها القواعد . وبمجرد فهمنا لطابع هذه المادة ، فإننا سنكون في موقف يساعدنا على وضع أنفسنا موضع المجمعى ، وأن نفكر في أفكاره ونفعل في مشاعره .

ويتطلب أول مطلب لأية دراسة نسقية للأجزاء الرابطة - تبعا لما قاله تايلور - وضع تعريف أولى للدين . ونحن لن نستطيع القول بتضمن هذا التعريف الاعتقاد في وجود إله أسمى ، أو وجود حساب بعد الموت ، أو عبادة الأصنام ، أو تقريب القرابين . إذ نقنعنا أية دراسة وثيقة للمادة الأنثولوجية ، إن كل هذه المظاهر ليست ضرورية أساسا . إن كل ما تزودنا به هو إحدى وجهات النظر الخاصة عن الدين ، ولكنها لن تزودنا بنظرة كلية عن الحياة الدينية .

وعبر تايلور عن هذا المعنى بقوله : « لقد تعرض مثل هذا التعريف الضيق لخطأ تصور مماثلة للدين لصور متقدمة ؛ بدلا من تركيز

(٣) فريزر Sir J.G. Frazer « الفصحى الذهبى » The Golden Bough - دراسة في السحر والدين الجزء الأول - فن السحر ، وتطور الملوك (الطبعة الثالثة - نيويورك ماكليان ١٩٣٥) الجزء الأول من ٢٢٠ .

لاهتمام على الدافع العميق الكامن وراء هذه المظاهر . وأفضل من ذلك — فيما يبدو — أن نتجه اتجاها مباشرا الى هذا المصدر الأساسي ، وأن نعرف الدين ببساطة بأنه الاعتماد في وجود كائنات روحية ، وهو ما يعد أدنى تعريف له .

ويهدف كتاب تايلور إلى استقصاء فكرة الكائنات الروحية (التي تحدث عنها تحت عنوان « المذهب الاحيائي ») التي تمثل الجوهر الكامن في التزعة الروحية بوصفها مقابلة للفلسفات المادية (٤) .

ولسنا في حاجة إلى الخوض في تفاصيل نظرية تايلور « في الاحيائية » فهي معروفة كل المعرفة . وعيننا منبع كتاب تايلور أكثر من النتائج التي اهتدى إليها . لقد غالى تايلور في الاندفاع في تطبيق المبدأ المبهج الذي سباه كانط في كتاب « نقد العقل الخالص » مبدأ «التجانس» . فيكاد تايلور أن يكون قد عا في كتابه الاختلاف بين عقل البدائي وعقل المتحضر . ورأى أن البدائي يتبع سلوكا مماثلا لأي فيلسوف حق ، كما أنه يفكر مثله . فهو يجمع مادة تجربته الحسية ، ويحاول أن ينظمها تنظيما نسقيا متناسكا . ولوقلنا وصف تايلور لتجتم علينا القول بعدم وجود أكثر من اختلاف في الدرجة بين أكثر صور الاحيائية فجاجة وأرق صورة من التفكير الفلسفي أو اللاهوتي ، وأعقدها . فهما متماثلان في نقطة بدئهما ، ويدوران حول نفس المحور . فلقد بدت ظاهرة الموت في جميع العصور معجزة ومصدرا دائما للذكر في نظرا المبهج والفيلسوف على السواء . وما الاحيائية والميتافيزيقا سوى محاولتين مختلفتين للإحاطة بحقيقة الموت ، أي لتفسيره في صورة عقلية مفهومة . وهناك اختلاف واسع في طريق التفسير ، وإن كانت الغاية التي يعميان لتحقيقها واحدة .

ويقول تايلور في هذا الصدد : « أولا — سلام يعتمد الاختلاف بين الجسم الحي والجسم الميت ، وما الذي يحدث اليقظة والنوم والغيوبة والمرض

(٤) سير إدوارد بيرنت تايلور Sir Edward Burnett Taylor الحاضرة البدائية - Primitive Culture (لندن ١٨٧١) الطبعة الأولى نيويورك - هنري هولت ١٨٧٤ . الفصل الحادي عشر ص ٤١٧ - ٥٠٢ .

والموت ؟ . ثانيا - ماهذه الأشكال الإنسانية التي تظهر في الأحلام والرؤى ؟
 عندما تأمل الفلاسفة الممججون القدامى هاتين الطائفتين من الظواهر ، قاموا -
 فيما يحتمل - بأول خطوة عندما استخلصوا النتيجة الواضحة القائلة بأن لكل
 إنسان شيئين تابعين له : حياة وظيفيا . وهذان الشيئان - بكل وضوح - وثيقا
 الصلة بالجسم . فالحياة هي التي تمكنه من الشعور والفكر والعمل . والوظيف
 هو صورته أو نفسه الثانية . ويلزمك هذين الشيئين كذلك في صورة أشياء
 يمكن انفصالها عن الجسم . فالحياة قادرة على مبارحة الجسم وتركه بغير
 شعور ، أو تركه في صورة ميتة . أما الوظيف فيظهر للناس البعيدين عنه . ولم
 يتعلم - فيما يبدو - على الجمع اتباع الخطوة الثانية . وعلينا أن نراعي كم
 بدت هذه الخطوة عسيرة في نظر المتحضر . هذه الخطوة هي الجمع بين الحياة
 والوظيف . فإذا اعترفنا بانتائهما معا إلى الجسم ، فهل هناك ما يحول دون انهاء
 كل منهما إلى الآخر ، وأن يكون كلاهما مظهرا لنفس واحدة ؟ . علينا إذن
 أن نعتبرهما متحدين . وما ترتب على ذلك هو الفكرة المعروفة التي ترى
 النفس مرادفة للوظيف (٥) . هذه الفكرة الشائعة في جميع البقاع بعيدة كل البعد عن
 الاتصاف بالتعسف ، أو أن تكون مجرد فكرة تقليدية . وليس هناك ما يبرر
 إرجاع أطرافها بين الأجسام المتباعدة إلى حدوث اتصال بينهما على نحو ما .
 فهي من الأفكار التي تتجاوب تجاوبا قويا مع البيانات التي يحصل عليها الناس
 اعتمادا على حواسهم ، بعد تفسيرها تفسيراً متوافقا بوساطة الفلسفة العقلانية
 البدائية (٥) .

ونحن نصادف عكس هذا المعنى نفسه عند وصف ليفي بريل الشهير للعقلية
 البدائية . فلقد اعتقد ليفي بريل استحالة تحقيق الغايات التي حددتها النظريات
 السالفة لنسها . فهي تعني تناقضا في الكلمات . فمن العبث البحث عن
 مقياس تشترك فيه العقلية البدائية مع عقليتنا . فهما لا تتبعان نفس النوع ،
 والاختلاف بينهما بعيد للغاية . فإن القواعد التي تبدو في نظر المتحضر مسلما
 بها ، ومعصومة ، غير معروفة في الفكر البدائي ، ودائما تظهر فيه في صور

(٥) Apparational soul .

(٥) نابلور - نفس المرجع - الجزء الأول ص ٢٨ .

مضطربة . فالعقل البدائي عاجز عن الاضطلاع بمهام الاستدلال والبرهنة التي عزيت اليه في نظريتي : فريزر وتايلور . أن عقله ليس منطقيا ولكنه «سابق المنطقي» أو غيبي . فالعقل الغيبي يرفض صراحة حتى أكثر المبادئ الأولية في منطقنا . إن البدائي يحيا في عالم خاص به ، لانه يستطيع تجربةتنا النفاذ إليه ، ولا يستطيع تصوراتنا الفكرية الاحاطة به (٦)

فكيف نستطيع حسم هذا التراجع ؟ . فلو صح ماقاله كانط لوجب علينا القول بعدم وجود أى معيار موضوعي يرشدنا في هذا الصدد ، لأن المسألة ليست مسألة أونطولوجية أو واقعية ، ولكنها مسألة منهجية . فلا يصف مبدأ «التجانس» ومبدأ «التنوع» أكثر من وجهين مختلفين من أوجه الفكر العلمى ، أو اهتمامات العقل الإنسانى .

وعبر كانط عن هذا المعنى بقوله : إذا نظر إلى المبادئ المنظمة للحالصة ، على أنها مبادئ مشتركة في بنية التجربة ، فإنها ستبدو متناقضة ، في حالة النظر إليها على أنها مبادئ موضوعية . أما إذا نظر إليها على أنها مجرد قواعد فحسب ، فإن يحدث أى تناقض فعلى . فإن اهتمامات العقل المختلفة هى التى تحدث الأنواع المختلفة من الفكر . والواقع ، أن للعقل اهتماما واحدا فحسب ، وما يحدث من خلاف بين (قواعده) ، إنما يرجع إلى اختلاف المناهج وقصورها وهو مايتبغى مراعاته . وعلى هذا النحو يتأثر فيلسوف ما بالاهتمام بالتجانيات (تمشيا مع مبدأ التنوع) ويتأثر فيلسوف آخر بالاهتمام بالوحدة (تمشيا مع مبدأ التجميع) ويعتقد كل منهما أنه قد استمد حكمه من استقصائه للموضوع ، وإن كان سيكتشف أنه قد انحاز عند ما أصدر هذا الحكم إلى أحد هذين المبدئين : ولا يستند أى مبدأ منهما على أسس موضوعية ، ولكنه يستند على اهتمامات العقل وحدها . ومن ثم يصبح تسمية هذا النوع (بالقواعد) ، بدلا من تسميته بالمبادئ ، فلا يرجع هذا إلى أى شىء غير الطابع المزدوج للعقل .

(٦) انظر «لبنى بريل» - Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures -

(الوظائف العقلية - في المجتمعات المتخلفة - باريس فيلكس ألكان ١٩١٠ - مقدمة الترجمة الإنجليزية : كهف يفكر الوطثيون - لندن ونيويورك - جورج ألين ١٩٢٦) .

إذ يتعلق أحد الطرفين بالاتجاه الأول ، بينما يعنى الطرف الآخر بالاتجاه الثانى . على أنه من المستطاع التوفيق فى سهولة بين هاتين القاعدتين المختلفتين المعتمدتين على مافى الطبيعة من كثرة أومافها من وحدة . وإن كان استمرار النظر إليهما على أنهما يتبعان المعرفة الموضوعية سيحدث عدة اختلافات ، كما أنه سيكون سببا فى إحداث عوائق تحول دون تقدم الحقيقة . ولن يشعر العقل بالارتياح إلا إذا أمكنه الاهتداء إلى وسيلة للتوفيق بين هذين الاهتمامين المتعارضين » (٧)

والواقع أنه من المتعذر الاهتداء إلى أى إدراك واضح لطابع الفكر الأسطورى بغير جمع بين اتجاهى الفكر المتعارضين ظاهريا ، والذين مثل الطرف الأول منهما فريزر وتايلور ، كما مثل الطرف الآخر ليفى بريل . فلقد وصف البدائى فى كتاب تايلور بأنه « فيلسوف بدائى » يقدم مذهبا فى الميتافيزيقا أو اللاهوت . وقبل إن المنهج الإحيائى هو أساس فلسفة الدين - ابتداء من البدائيين إلى الإنسان المتحضر - « فرغم أن الإحيائية تبدو لوهلة الأولى كأن لم تجئ بأكثر من تعريف هزيل للدين فى أدنى صورته ، إلا أن هذا التعريف يبدو كافيا من الناحية العملية . فما دمنّا قد عثرنا على الجذر ، فمن السهل معرفة كيف انبثقت الفروع » « فالمذهب الإحيائى هو فلسفة منتشرة فى سائر البقاع ، يمثل الإيمان فيها الناحية النظرية ، كما تمثل العبادة الناحية العملية » فهو اتجاه يشترك فيه الفلاسفة البدائيون القدامى مع أكثر تصورات الفكر الميتافيزيقى صقلا وتعقيدا » (٨)

واضح أن وصف الفكر الأسطورى على «لما الوجه قد عنى استبعاد خاصة من أهم خصائصه الأساسية . فهو يعنى جمعا يتسم بطابع عقلى . فإذا قبلنا مقدمات هذا التعريف ، علينا قبول نتائجه كلها ؛ لأن هذه النتائج

(٧) كانط - Kritik der reinen Vernunft (نقد العقل الخالص) - ضمن أماله التى نشرها ارنست كاسير الجزء الثالث ص ٤٥٥ - ترجمة ماكس وولر (انظر ص ٧ الفقرة ٢ الجزء الثانى ٥٧١) .
(٨) تايلور نفس المرجع . ص ٤٢٦ .

تترتب على مثل هذه المعطيات بالضرورة وتلقائيا . وسنبذو الأسطورة — بفضل هذا التصور وكما يمكن القول — سلسلة من القياسات التي تتبع القواعد القياسية المعروفة . أن ما غاب تماما عن مثل هذه النظرية هو العنصر اللاعقلي في الأسطورة ، أي الأساس الشعوري أو الانفعالي الذي اتبعت منه « والذي يساعد على رفعها أو تدهورها » .

ومن جهة أخرى ، من اليسير إدراك إخفاق نظرية ليفي بريل ، التي انتهت عكسيا . فلو صحت هذه النظرية لترتب على ذلك استحالة أي تحليل للفكر الأسطوري . وهل هناك اختلاف بين مثل هذا التحليل ومحاولة فهم الأسطورة ، أي ردها إلى بعض حقائق سيكولوجية معروفة أو مبادئ منطقية ؟ . ونو غابت مثل هذه الحقائق أو المبادئ ، أو لم تكن هناك نقاط الالتقاء بين عقائدنا والعقل السابق للمنطق ، أو الغيبي ، فلعينا في هذه الحالة أن نياس من أي أمل في العثور على أي سبيل للاهتمام إلى العالم الأسطوري . فيظل هذا العالم موصدا إلى الأبد في وجهنا . ولكن ألم تكن نظرية ليفي بريل محاولة للكشف عن هذا العالم ، أو لحل رموز هيروغليزية الأسطورة ؟ . إننا لا نتوقع بطبيعة الحال مطابقة تصوراتنا المنطقية مطابقة حرفية للصور الأسطورية للفكر . ولكن لو صح عدم وجود اتصال على الإطلاق ، ولو صح اتجاهاهما في مستويين مختلفين كل الاختلاف ، ستبوء في هذه الحالة أية محاولة لفهم الأسطورة بالفشل .

وهناك أسباب أخرى ، تقنعنا بأن وصف العقلية البدائية في مؤلفات ليفي بريل (٩) ، لم يكن مقنعا أو واضحا في نقطة أساسية . فلقد أقر ليفي بريل وأكد وجود صلة وثيقة بين الأسطورة واللغة . وتناول جزء خاص من كتابه الكلام عن المشكلات اللغوية واللغات التي تتكلمها القبائل البدائية . ورأى ليفي بريل في هذه اللغات كل الخصائص التي نسبها إلى العقلية البدائية . فهي كذلك مليئة بالجوانب المتعارضة تعارضا تاما مع طرائقنا في التفكير .

(٩) انظر كذلك *La mentalité primitive* (العقلية البدائية) باريس

١٩٢٤ - و *L'âme primitive* (الروح البدائية - باريس ١٩٢٨) .

ولكن مثل هذا الحكم لا يتوافق مع تجربتنا اللغوية . واهتدى أفضل المتخصصين في هذا الميدان من أولئك الذين أمضوا حياتهم في بحث لغات القبائل الممتدة إلى نتائج مضادة . ففي الأبحاث اللغوية الحديثة ، أصبحت كلمة « لغة بدائية » ذاتها وتصورها موضع شك . فلقد عرفنا « ميه » (*) ، التي ألّف كتابها عن لغات العالم باستبعاد إمكان الارتكان إلى أية قاعدة معروفة في معرفة الخاصة التي ينبغي أن تنصرف بها اللغة البدائية . إذ تكشف لنا اللغة على الدوام عن وجود تكوين منطقي محكم محدد ، من حيث نظام النطق والطابع المورفولوجي . وليس لدينا ما يثبت وجود لغة « سابقة للمنطق » ، أي لغة تطابق الحالة العقلية السابقة للمنطق ، كما جاء في نظرية ليثي بريل . علينا بالطبع ألا نفهم كلمة « منطق » في أضيق معنى لها . إذ علينا ألا نتوقع عند قبائل السكان الأصليين في أمريكا مصادفة مقولات للفكر الأرسطية ، أو مكونات الجمل التي نتكلمها أو قواعد التركيب اللغوي في اللغة اليونانية واللغة اللاتينية . فإن هذه التوقعات ستبوء بالفشل ، وإن كانت لا تثبت أن هذه اللغات من أية ناحية لا منطقية أو حتى أقل انصافاً بالمنطق من لغتنا . فإذا كانت هذه اللغات تظهر عجزاً عن التعبير عن بعض الفروق التي تبدو في نظرنا أساسية وضرورية ، إلا أنها من جهة أخرى تدهشنا بما فيها من تنوع ودقة في تحديد الفوارق على نحو لا تصادفه في لغتنا . ولا تعد هذه الميزة غير هامة بأي حال . ولاحظ مازحا فرانز بوس اللغوي والآنثروبولوجي العظيم الذي مات سنة ١٩٤٢ ؛ في إحدى مقالاته التي نشرت أخيراً « اللغة والحضارة » أننا سنستطيع قراءة جرائدنا اليومية بارتياح أعظم لو أرغمتنا لغتنا — كما هو الحال في بعض التعبيرات الشائعة عند قبائل الكراكبول (من الهنود الحمر) — على القول هل اعتمد الخبر الصحفي على تجربة شخصية أو على الاستدلال ، أو على إشاعة ، أم كان مجرد حلم حالمه راوي الخبر (١٠) .

G. Meillet. (٥)

(١٠) انظر رومان جاكوبسن Roman Jakobson « نظرة فرانز بوس »
Boas لغة نشرت في المجلة الدولية للغويات الأمريكية
International Journal of American Linguistics الجزء العاشر - ٤ - أكتوبر ١٩٤٤ .

وما يصح عن « اللغات البدائية » ، يصح كذلك عن الفكر البدائي . وربما بدا تكوينه في نظرنا غريبا محيرا ، وإن كان هذا الفكر لا يفتقر إطلاقا إلى تكوين منطقي محدد . فلن يستطيع حتى الإنسان غير المتحضر أن يعيش في العالم بغير أن يحاول فهم هذا العالم : ولذا تحتم عليه اللجوء إلى وضع صور موحدة للفكر ومقولات موحدة له . وليس من شك في أننا لن نستطيع قبول وصف « الفيلسوف البدائي » ، الذي جاء عند تابلور : وقوله باعتماد البدائي على التأمل في اهتدائه إلى نتائجه . والبدائي ليس مفكرا يعتمد على الاستدلال أو الديالكتيك ، ومع هذا فإننا نصادف عنده نفس القدرة على التحليل والتركيب والتمييز والتوحيد في صورة غير كاملة ومضمرة — أي تلك الخصائص التي يتألف منها الفن الديالكتيكي ، ويتميز بها ، كما رأى أفلاطون . ونحن عندما ندرس بعض الصور البدائية للدين والفكر الأسطوري (كدين المجتمعات الطوطمية مثلا) فإننا نشعر بالدهشة عندما نرى إلى أي حد يشعر البدائي بالرغبة ، والحاجة إلى تمييز جوانب بينته وتقسيمها وتنظيمها وتصنيفها . ومن العسير العثور على أي جانب لا يخضع لرغبته الدائمة في التصنيف . فالأمر ليس مقصورا على قسمة المجتمع الإنساني إلى طبقات وقبائل وعشائر مختلفة ، تختلف في وظائفها وعاداتها وواجباتها الاجتماعية ، إذ يظهر تقسيم مماثل في شتى جوانب الطبيعة . فبعد عالم الطبيعة صورة مناظرة ومطابقة للعالم الاجتماعي ، وتخضع النباتات والحيوانات والكائنات العضوية وموضوعات الطبيعة اللاعضوية والجواهر والكيفيات بالمثل لهذا التصنيف . فتنتمي مثلا إلى فئة معينة كل من الجهات الأصلية الأربع (الشمال والشرق والجنوب والغرب) والألوان المختلفة والأجرام السماوية . ويقال عند بعض القبائل الأسترالية بأنهم الرجال والنساء إما إلى عشيرة «القنفر» ، أو إلى عشيرة «العбан» . وتسمى السحب إلى العشيرة الأولى ، بينما تنتمي الشمس إلى العشيرة الثانية . وربما بدا شيء من التعسف والغرابة في مثل هذا الاتجاه في نظرنا . ولكن علينا ألا ننسى وجود مبدأ قسمة أسامي مسلم به وراء كل تقسيم . وهذا المبدأ الأسامي ليس معطى لنا في طبيعة الأشياء ذاتها . إنه يعتمد على اهتماماتنا

النظرية والعملية . . وغنى عن البيان أن هناك اختلافا بين الاهتمامات الكنتية ما وراء هذه التقسيمات البدائية الأولى ، وبين تصنيفاتنا العلمية . ولكن هذه النقطة ليست نقطة الخلاف . فإن ما يهم هنا ليس مضمون التصنيف ، ولكن صورته . وهذه الصورة منطقية تماما . فما نصادفه هنا ليس بأية حال افتقاراً إلى النظام ، إنه بمعنى أصبح يدل على إفراط في غريزة التصنيف (١١) ، أو على غزارة إنتاجها ووفرته . وهناك اختلاف بعيد بين نتائج هذه المحاولات الأولى لتحليل عالم التجربة الحسية وتنسيقه ، وبين محاولتنا . ولكن العمليتين في ذاتهما متشابهتان إلى أبعد حد . فهما تعبران عن نفس الرغبة الكامنة في الطبيعة الإنسانية للإحاطة بالواقع ، وللعيش في عالم منظم ، وللتغلب على حالة الفوضى في الأشياء والأفكار التي لم تتشكل في شكل وتكوين محدد بعد .

(١١) ذكرت أمثلة مفصلة للطرائق البدائية في التصنيف في مقال د بعنوان (التصور في الفكر الأسطوري - نشرت في دراسات فاربورج) Die Begriffsform im mythischen Denken لا يلاج ١٩٢٢ النظر أيضا إميل دوركايم ومارسيل موس و بعض صور بدائية في التصنيف ، في مجلة Année sociologique الجزء السادس (باريس ١٩٠١ - ١٩٠٢) .

٢ - الأسطورة واللغة

عرض كتاب (الحضارة البدائية) لتايلور نظرية في أصل الإنسان استندت على مبادئ من البيولوجى أو علم الأحياء . وكان تايلور من أوائل الذين طبقوا مبادئ داروين على عالم الحضارة ، فالقاعدة القائلة بأن الطبيعة لا تتجراً لا تسمح بأى استثناء . فهى تصبغ عن عالم الحضارة الإنسانية مثلما تصبغ عن العالم العضوى . والإنسان المتحضر وغير المتحضر يتبعان نفس النوع ، أى النوع المحب للبحث والاستقصاء (هـ) والخصائص الأساسية لهذا النوع واحدة فى كل الأنواع المختلفة . ولو صيحت نظرية التطور لكان معنى هذا هو علم السباح بأى انفصال بين المرحلة الدائية من الحضارة الإنسانية والمرحلة العليا منها . ويتحقق الانتقال من إحدى هذه المراحل إلى الأخرى فى بطاء شديد لا يكاد يلمح . فنحن لن نصادف أى تقطع فى هذا الاتصال على الإطلاق .

وظهرت نظرة مختلفة إلى الحضارة الإنسانية فى مقال نشر سنة ١٨٥٦ ، قبل ظهور كتاب داروين « أصل الأنواع » بسنوات ثلاث . واعتمد ماكس مولر فى كتابه الأساطير المقارنة (١) على المبدأ القائل باستحالة فهم الأسطورة فهما صحيحا ، مادامنا ننظر إليها على أنها ظاهرة منعزلة . على أننا من جهة أخرى لن نستطيع الاسترشاد فى بحثنا بأية ظاهرة طبيعية ، أو بأى مبدأ بيولوجى ، فليس هناك أى تماثل حقيقى بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الحضارية ، ولما يتحتم دراسة الحضارة الإنسانية باتباع مبادئ ومناهج خاصة . وهل يمكننا مصادفة ما هو أفضل من « الكلام الإنسانى » مرشداً لنا فى هذه الدراسة ، أى

(١) نشرت لأول مرة فى مقالات أكسفورد Oxford Essays (لندن - جون باركروولده ١٨٥٦ . ص ١ - ٨٧) . ثم أعيد طبعها فى مقالات مختارة فى اللغة

والأساطير والدين Selected Essays on Language, Mythology and Religion

(لندن - لونجمان وجرين ١٨٨٠ من ٢٩١-٤٥١) .

Homo sapiens. (هـ)

الناحية التي يحيا فيها الإنسان ويتحرك والتي يتمثل فيها كيانه ، وكان مولر مقتنعا بفضل اشتغاله بعلوم اللغة والقيلولوجيا بأن دراسة اللغة هي الوسيلة العلمية الوحيدة لدراسة الاساطير . على أنه لا يمكن بلوغ هذه الغاية حتى تستقر دراسة العلوم اللغوية ، وحتى تستطيع الأبحاث النقفهية الرسوخ على قاعدة علمية وطيدة . ولم تتحقق هذه الخطوة الكبرى إلا بعد مرور النصف الأول من القرن التاسع عشر . والصلة بين اللغة والأسطورة ليست مجرد صلة وثيقة ، فان ما بينهما هو توافق فعلى . ولو تسنى لنا فهم طبيعة هذا التوافق ، فاننا سنكون قد اهتدينا إلى مفتاح العالم الأسطورى .

وكان كشف اللغة السانسكربتية وآدائها من الأحداث الحاسمة التي ساعدت على تقلم وعينا التاريخي ، وتطور كل علوم الحضارة . ويمكن مقارنة هذا الكشف من حيث أهميته وأثره بالثورة الفكرية التي ترتبت على اكتشاف كوبرنيك في ميدان العلوم الطبيعية . إذ عكس افراض كوبرنيك النظرة إلى نظام الكون . فلم تعد الأرض مركزا للكون ، بل أصبحت مجرد كوكب من الكواكب . وترتبت على ذلك استبعاد القول بمركزية العالم الفزيائى . وأدت معرفة الآداب السانسكربتية بالمثل إلى القضاء على النظرة إلى الحضارة الإنسانية ، التي اعتقدت ان عالم الدراسات الكلاسيكية القديمة هو المركز الأوحد الحقيقي للحضارة . ومنذ ذلك العهد ، لم يعد ينظر إلى العالم اليونانى الرومانى على أنه أكثر من « قطاع » صغير أو « إقليم » صغير من عالم الحضارة الانسانية . وأصبح من الواجب إعادة إنشاء فلسفة التاريخ اعتمادا على قاعدة جديدة كبيرة ، وبدا كشف الأصل المشترك لليونايزة والسانسكربتية في نظر هيجل كشفا لعالم جديد . ورأى الباحثون في القواعد النحوية المقارنة في القرن التاسع عشر أبحاثهم على نفس الضوء . واعتقدوا أنهم قد اهتدوا إلى الكلمة السحرية التي تستطيع وحدها إرشاد الفهم إلى تاريخ الحضارة الإنسانية . وذكر ماكش مولر أن القيلولوجيا المقارنة قد ساعدت على إلقاء ضوء علمى على الصور الأسطورية والأشعار الأسطورية ، وأنها قد ساعدت على إدخلها في نطاق التاريخ المكتوب (الذى يعتمد على وثائق) ، بعد أن

ظلت حتى ذلك العهد محاطة بستائر الظلمة . فلقد زودتنا بمجهر ذى قوة عظيمة نستطيع بواسطته كشف صور وأشكال محددة المعالم ، بعد ان كنا فيما مضى لانرى سوى سحب مديمية ، نعم أنه قد زودنا بما نستطيع تسميته « بالدليل المعاصر » ، الذى يكشف لنا عن حالة الفكر واللغة والدين والحضارة ، فى عصر لم تعرف فيه أية حدود بين السانسكرىتية واليونانية ، وبين هاتين اللغتين واللاتينية والألمانية واللهجات الأربع الأخرى . إذ كانت هناك لغة واحدة غير منقسمة على نفسها . ان غيوم الأساطير مستفصح شيئا فشيئا ، وتمكننا من اكتشاف فجر الفكر واللغة وراء السحب العابرة : وسنعرف الطيعة الحقة التى أخفها الأساطير طويلا وحميتها (٢) .

وتضمن الربط بين اللغة والأسطورة - من جهة أخرى - مشكلة كبرى بعد أن كان من المتوقع أن يبيء هذا الربط بحل واضح محدد للمعضلة القديمة . وانحدار اللغة والأسطورة من أصل واحد أمر لاشك فيه ، ولكنهما غير متماثلين فى تكوينهما باى حال . إذ يظهر فى اللغة على الدوام طابع منطوق بمعنى الكلمة . أما الأسطورة فتنبو وكأنها تتحدى كل القواعد المنطقية . فهى مشوشة متقلبة ولا عقلية . فكيف نستطيع الربط بين هاتين الظاهرتين غير المتوائمتين ؟

واينكر ماكس مولر وآخرون من الكتاب الذين يتمون إلى نفس المدرسة الأساطير المقارنة طريقة بارعة للإجابة عن هذا السؤال . فقد ذكروا أنه من الصحيح أن الأسطورة لا تعد أكثر من مظهر من مظاهر اللغة ، ولكنها من مظاهرها السلبية ، لا الإيجابية . فالأسطورة تمثل جانبها المسمى ، أكثر من تمثيلها لجانبها الخفى . وتتميز اللغة بغير شك بانها منطقية وعقلية ، ولكنها من جهة أخرى مصدر لأوهام وأباطيل . إذ انبعثت أخطاء من أعظم ما انجرت له اللغة ذاتها . فاللغة تتألف من كلمات عامة ، ولكن التعميمات تدل على الغموض والإبهام على الدوام . وتعدد المعانى والمرادفات فى الكلمات ليس

(٢) Müller والأساطير المقارنة - ص ١١ - ٣٢ - ٨٦ . ضمن مقالات

مختارة « الجزء الأول ٣١٥ - ٣٨٥ - ٤٤١ » .

من المظاهر العرضية للغة . أنه قد نتج عن طبيعتها ذاتها . وكما تتصف الأشياء بتوفر أكثر من صفة لها ، كما تبدو إحدى الصفات في بعض الظروف أكثر تناسبا من الصفات الأخرى مع الاسم المطلق على الشيء ، حدث بالمثل ، بفعل الضرورة ، أن كان لأغلب الأشياء في العصور المبكرة التي عرف فيها الناس الكلام أكثر من اسم . وعراقة اللغة تتناسب تناسبا طرديا مع كثرة المترادفات . ولو استمر استخدام هذه المترادفات من جهة أخرى ، فإنه سيؤدي بالضرورة إلى ظهور وفرة من كلمات الجناس . فلو اسميننا مثلا الشمس خمسين اسما مختلفا نعبّر عن خصائصها المختلفة ، فان بعض هذه الأسماء سيسعمل للدلالة على أشياء أخرى يتصادف دلالتها على نفس الصفات . في هذه الحالة ستشترك أشياء مختلفة في نفس الاسم . وهذا يؤدي إلى ظهور الجناس . هذه هي نقطة ضعف اللغة ، وتمثل في الوقت نفسه الأصل التاريخي الذي انبعث منه الأسطورة . ويتساءل ماكس مولر كيف يمكننا أن نفسر تلك المرحلة من تاريخ العقل الإنساني ، التي ظهرت فيها الحكايات الغريبة عن الآلهة والأبطال ، وتلك الكائنات الخرافية ، التي لم تقع عليها عين على الإطلاق ، والتي لا يمكن لأي عقل سليم أن يتصورها ؟ وما لم تتم الإجابة عن مثل هذا السؤال ، فان هذا سيؤدي إلى استبعاد أي اعتقاد في حدوث أي تقدم منظم للعقل الإنساني خلال كل العصور وفي سائر البلدان ، وسيوصف مثل هذا الاعتقاد بالزيف . على أننا قد أصبحنا بعد كشف علم اللغة المقارن في موقف يسمح لنا بتجنب الوقوع في مثل هذا الشك ، ويسمح لنا بإزالة هذه العقبة الكأداء . فنحن نعرف أن تقدم اللغة ذاتها (وهو من أعظم حقائق حضارتنا الإنسانية) قد أدى حتما إلى حدوث ظاهرة أخرى ، هي ظاهرة الأساطير ، لأن تسمية نفس الشيء باسمين مختلفين قد أدى إلى انبعاث شخصيتين مختلفتين من الاسمين . وهذا أمر طبيعي لا مندوحة من حدوثه . ولما كان من المستطاع رواية نفس القصص عن كليهما ، لذا فليس من المستبعد تصوير هاتين الشخصيتين كأخ وأخته أو أب وابنة (٣) .

ولوقبلنا هذه النظرية ، فإننا نكون قد نجحنا في التغلب على هذه الصعوبة . إذ أننا نستمكن من تفسير كيف أدت التفاعلية العقلانية الكامنة وراء الكلام الإنساني ، إلى ظهور مثل هذه الأساطير بخصائصها اللاعقلية غير المفهومة . ويعمل العقل الإنساني في صورة معقولة على الدوام ، ويتصرف حتى العقل البدائي بسلاسته ومعقوليته ، ولكنه من ناحية أخرى كان فجاً يفتقر إلى الخبرة . ولا عجب بعد أن تعرض هذا العقل غير المحرب لإغراء كبير بفعل زيف الكلمات وبطلانها ، إذا اضطر إلى التدهور . هذا هو الأصل الحقيقي للفكر الأسطوري . واللغة ليست مدرسة للحكمة فحسب ، ولكنها مدرسة الحماقة أيضاً . وتكشف لنا الأسطورة عن الجانب الآخر . فهي ليست أكثر من ظلال قائمة ألقها اللغة على عالم الفكر الإنساني .

وهكذا تبو لنا الأسطورة من خلال هذا التصور ظاهرة مرضية ، من حيث أصلها وماهيتها على السواء . إنها مرض يبدأ في ميدان اللغة ، ويتشر بتأثير عدوى خطيرة في جسم الحضارة الإنسانية كلها . على أنه رغم دلالتها على جانب من الخبل ، إلا أنها قد تضمنت منهجاً . ونحن نصادف مثلاً في الأساطير اليونانية — كما هو الحال في الأساطير الأخرى — قصة الطوفان الكبير الذي قضى على الجنس البشرى . فلم ينج من الطوفان الذي أنزله الإله زوس بهيلاس غير اثنين هما «دوقاليون» وزوجته «فيرا» . واستقر بهما المقام أعلى جبل بارناسوس . وهناك استمعاً إلى نبوءة تدعوهما إلى إلقاء عظام أمهما خلف ظهرهما . واهتدى «دوقاليون» إلى التفسير الصحيح لهذه النبوءة ، فالتقط بعض أحجار من الأرض وألقاها خلف ظهره ، واتبعت من هذه الأحجار الجنس الجديد للبشر من رجال ونساء . ويقول ماكس مولر: فهل هناك ما هو أكثر إثارة للسخرية من هذه الرواية الأسطورية التي تروى عن خلق الجنس البشرى ؟ ومع هذا فلقد أصبح فهمها ميسوراً بعد أن هدانا علم أصل اللغات المقارن إلى المفتاح الصحيح لذلك . فلم تكن هذه الرواية بأكملها أكثر من نكتة جاءت نتيجة للمخاطب بين الكلمتين

المتجانستين $\lambda\delta\sigma\epsilon$ ، و $\lambda\delta\alpha\epsilon$ (٤) . هذا هو سر الأساطير مجدا فيره ،
وفقا لهذه النظرية .

سيبين لنا إذا حللنا هذه النظرية أنها مزاج غريب من العقلانية
والرومانتيكية . والعنصر الرومانتيكي واضح ، وهو الأغلب فيما يبدو . فإن
ماكس مولر يتحدث وكأنه - بمعنى ما - تلميذ لنوفاليس أو شلاير ماخر .
فهو يرفض النظرية القائلة بإمكان الاهتداء إلى أصل الدين في المذهب الاحيائي
أو في عبادة القوى الطبيعية الكبرى . حقا هناك أديان طبيعية أو مادية
كعبادة النار والشمس والسماء الساطعة . ولكن أى دين مادى هو مجرد مظهر
مستمد من أصل أعمق من ذلك . فهو لا يوضح معنى الدين في جملته ، كما
أنه لا يساعدها على الاهتداء إلى المصدر الأساسى الأول . فعلينا أن نبحث عن
الأصل الحقيقى للدين في نطاق أعمق من الفكر والشعور . فلم تكن الأشياء
التي فتن الناس بها في البداية من الأشياء المحيطة بهم . إذ كان العقل البدائي
ذاته أكثر تأثراً بمنظر الطبيعة في حالة النظر إليها في جملتها . أن الطبيعة كانت
بمثابة اللامعروف بالنسبة للمعروف ، وبمثابة اللامتناهى بالمقارنة بالمتناهى .
لقد كان هذا الشعور هو الذى زود الإنسان بالتزوع إلى الفكر الدينى ،
ولملى إنشاء اللغة منذ البداية . وكان الاتجاه إلى إدراك اللامتناهى منذ
البداية عنصرا مكملا ضروريا لكل تفكير متناهى وجزءا لا يتجزأ منه . ولقد
وجدت عناصر من التعابير الأسطورية والدينية والفلسفية التي ظهرت فيما بعد ،
في التأثيرات الباكرا التي أحدثها اللامتناهى في الحس الإنسانى . هذه
التأثيرات هي المصدر الحقيقى الأول لمعتقداتنا الدينية كلها (٥) . ويتساءل
ماكس مولر لماذا نشعر بغربة عندما يلجأ القدامى اعتماداً على لغتهم إلى

(٤) « الأساطير المقارنة » - المرجع السابق ص ٨ - ضمن مقالات نخارة الجزء
الأول ص ١٠ .

(٥) أفطر ماكس مولر - الدين الفطرى ضمن *Gifford Lectures* (محاضرات
جيفورد ١٨٨٨ لندن ونيويورك - لونيغان جرين ١٨٨٩) . المحاضرة
الخامسة « تعريفى للدين » ص ١٠٣-١٤٠ - الدين الطبيعى - محاضرات جيفورد ١٨٩٠-
لونيغان ١٨٩١ . المحاضرة السادسة « الدين الطبيعى وما فوق الطبيعى » ص ١١٩ .

تحقق بالحياة وتفيض بمختلف الألوان إلى تصور الطبيعة في صورة نابضة بالحياة مزودة بقوة بشرية ، بل تفوق قوى البشر ، بدلا من أن يرسموا أفكارهم بألواننا الباهتة التي نبعثها في فكرنا الحديث . وإن كان لاغرابة في هذا لأن ضوء الشمس أسطع من ضوء عين الإنسان ، وزئير العواصف أعلى صوتا من صيحات البشر (٦) هذا الكلام رومانتيكى للغاية . ولكن علينا ألا نسمح لأنفسنا بالانخداع بأسلوب ماكس مولر الرومانتيكى الخلاب . فإننا إذا نظرنا إلى نظريته جملة ، فلنأخذ سنبدر لنا عقلانية ومنطقية بمعنى الكلمة .

فلم تكن نظريته إلى الأسطورة في صميمها بعيدة البعد كله عن نظرة القرن الثامن عشر ، ونظرات مفكرى عصر التنوير (٧) . حقا لم تعد الأسطورة والدين يبدوان في نظر مولر مجرد اختراع دال على التعسف ، أو حيلة من صنع كهنة ماكربين ، ولكنه قد أقر القول بأن ليست الأسطورة أكثر من وهم كبير . فهي ليست خلدعة واعية ، ولكنها خلدعة قد ترتبت على طبيعة العقل الإنسانى ، وجاءت أولا وبوجه خاص نتيجة لطبيعة الكلام الإنسانى . والأسطورة مازالت تدل على حالة من الحالات المرضية ، واكتننا الآن أصبحنا قادرين على إدراك الجانب المرضى في الأسطورة بغير لجوء إلى افتراض دلالتها على أى نقص في العقل الإنسانى ذاته . ولو اعترفنا بأن اللغة مصدر الأسطورة ، فإن ما يترتب على ذلك هو رد حتى نقائص الفكر الأسطورى ذاتها إلى قوة موضوعية وبالتالي إلى قوة عقلانية مطلقة .

وازداد أثر هذه النظرية زيادة كبيرة بعد أن أيدها — مع بعض تحفظات — الفيلسوف الذى حاول خلق « فلسفة تركيبيه » قد اعتمدت

(٦) الأساطير المقارنة — نفس المرجع ص ٢٧ . ضمن مقالات مختارة الجزء الأول ص ٣٦٥ .

(٧) من الحقائق الملحوظة ، أنه من المستطاع العثور على أول بنائى نظرية ماكس مولر في كتابات أحد العقلانيين . ولقد أرجع « بوللو » في مقال ساخر بعنوان Sur Féquivoque أصل الأساطير إلى غموض الكلمات .

على بحث شامل لكل أفعال العقل الإنساني ، واستندت طريقته على أسس تجريبية ، وعلى نظرية عامة في التطور . فلقد رأى هربوت سبنسر أن أول مصدر أساسي لكل الأديان هو عبادة الأسلاف . واعتقد أن أول صور العبادة لم تنجح إلى قوى الطبيعة ، ولكنها اتجهت إلى عبادة الأموات (٨) . غير أننا إذا أردنا فهم كيف تحققت النقلة من عبادة الأسلاف إلى عبادة آلهة في صورة أشعخاص ، فإن علينا أن نفترض فرضاً آخر . واعتقد سبنسر أن قوة الكلام وتأثيره الدائم هو الذي جعل تحقق هذه الخطوة أمراً ممكناً ، بل وضرورياً . فإن الكلام الإنساني مجازي في صميمه . فهو زانخر بالنشبيات والاستعارات ، ولا يستطيع العقل البدائي فهم هذه التشبيهاة فهما مجازيا ، بل ينظر إليها على أنها حقائق ؛ ويتبع هذا المبدأ في فكره وأفعاله . أن هذا التفسير الحرفي للكلمات المجازية هو الذي أحدث النقلة من الصور الأولى لعبادة الأسلاف ، إلى عبادة الكائنات الإنسانية ، ثم إلى عبادة النباتات والحيوانات حتى انتهى الأمر إلى عبادة قوى الطبيعة في النهاية . ومن العادات الشائعة في المجتمعات البدائية تسمية أى طفل حديث الولادة بأسماء نباتات وحيوانات ونجوم وأشياء طبيعية أخرى . فيسمى الولد نمراً أو أسداً أو غراباً أو ذئباً وتسمى البنت قدراً أو نجمة . ولم تكن هذه الأسماء في أصلها أكثر من (نعوت زخرفية) تعبر عن بعض الأوصاف الشخصية التي تنسب إلى البشر . وكان لا مفر من إساءة تفسير هذه الأوصاف المكملة للأسماء ، نظراً ليل العقل البدائي إلى تفسير كل الكلمات تبعاً لمعناها الحرفي . فبحجود استعمال كلمة « فاجر » كاسم حقيقي لأى شخص ، أدى ذلك ، تقليدياً ، في نظر الهمجي بعقليته اللاتقيدية إلى تصور وجود هوية بين هذا الشخص وبين الفاجر . وتفسر الروايات التي

(٨) انظر كتاب « هربوت سبنسر » - « مبادئ علم الاجتماع »
The Principles of Sociology (١٨٧٦ الفصل العشرون نيويورك Appleton
(١٩٠١) - الجزء الأول ص ٢٨٥ .

(٩) Epirhete omanita .

تروى عن القمجر اعتمادا على هذه الهوية ، بعد أن أصبحت ظاهرة القمجر أكثر سهولة في فهمها . وفضلا عن ذلك ، فعندما يطلق هذا الاسم على بعض المتنمين إلى أية قبائل مجاورة ، أو إلى من ينتمون إلى نفس القبيلة وعاشوا في أزمنة مختلفة ، فإن هذا يؤدي إلى ظهور تفسيرات متناقضة عن أصل القمجر ، أو شيوع روايات مختلفة عنه (٩)

هنا كذلك ، تم تفسير ظاهرة الأسطورة - وكل ما ينتمى إلى بانتيون الآلهة - على أنها مرض . فلقد جاءت عبادة الأشياء والظواهر التي تترك في صورة أشخاص نتيجة لبعض أخطاء لغوية . والاعتراضات التي يحتمل توجيهها إلى مثل هذه النظرية واضحة : فالأسطورة من أقدم المؤثرات وأعظمها أثرا على الحضارة الإنسانية . وهي وثيقة الصلة بكل الأعمال الإنسانية الأخرى . فهي لا تنفصل عن اللغة والشعر والفن والفكر التاريخي في صورته القديمة . ويمر حتى العلم ذاته خلال مرحلة أسطورية ، قبل بلوغه مرحلته المنطقية . فلقد سبقت الكيمياء كما سبق التنجيم الفلك . ولو صحت نظريتنا ما كس مولر وهربرت سينسر ، لوجب علينا أن نستخلص من ذلك اعتماد تاريخ الحضارة الإنسانية على مجرد سوء فهم ، وإساءة تفسير الكلمات والمصطلحات . وأن الاعتقاد بأن الحضارة الإنسانية من نتائج وهم فحسب ، أو أنها نتيجة الشعوذة في استعمال الكلمات ، أو مجرد عيث صيغتي ، ليس فرضا مقبولا ولا مستصوبا .

٣ - الأسطورة وسيكلوجية الانفعالات

تشترك نظريات الأسطورة التي قمنا ببحثها حتى الآن - رغم اختلافاتها العديدة الهامة - في ظاهرة واحدة . فلقد استندت جميع التفسيرات التي جاء بها تايلور وفريزر وماكس مولر وهوبرت سينسر على المسلمة القائلة بأن الأسطورة هي أولا وأساسا جمع من الأفكار، والمتمثلات والمعتقدات والأحكام النظرية . ولما كان هناك تناقض صريح بين هذه المعتقدات وتجاربنا الحسية ، ولعدم وجود أية موضوعات طبيعية تناظر المتمثلات الأسطورية ، لذا تعد الأسطورة مجرد أوهام . وسوف ينبعث بالضرورة سؤال عن سر شدة تعلق الناس بمثل هذه الأوهام ، وإصرارهم على التمسك بها . فلماذا لا ينظرون إلى عالم الأشياء نظرة مباشرة ، ويرونها وجها لوجه . ما الذي يجعلهم يفضلون اللجوء إلى عالم من الأوهام والهلوسة والأحلام ؟

وأدى التقدم الذي حدث في الأنثروبولوجيا الحديثة والسيكلوجية الحديثة إلى ظهور طريقة جديدة في الإجابة عن السؤال . فقلنا أن ندرس الجانبين على السواء جنباً إلى جنب ، لأن كليهما يمثل الآخر ويكمله . وأدت الأبحاث الأنثروبولوجية إلى القول بأننا إذا أردنا الاهتمام إلى فهم واف للأسطورة فإن علينا بدء البحث من نقط مختلفة . فلقد كشف وراء التصورات الأسطورية نطاق أعماق جرت العادة على إغفاله ، أو لم تترك - على أية حال - لهيته كاملة . كان لأصل الكلمة اليونانية ميتوس (ج) بمعنى الأسطورة تأثير ملحوظ إلى حد ما على دارسى الفكر والدين اليوناني، على اللوام . فلقد بدت الأسطورة في نظرهم قصة أو مجموعة من القصص أو الروايات التي تروى أفعال الآلهة ، أو مغامرات الأسلاف البطولية . وبدا هذا التفسير كافياً عندما كان الدارسون معنيين أساسا بدراسة المصادر الأدبية وتفسيرها ، وعندما

كان اهتمامهم منصبا على المراحل العليا من الحضارة كحضارة البابليين والهنود والمصريين واليونانيين . واقتضت الحاجة فيما بعد توسيع هذه الاهتمامات . فهناك قبائل بدائية كثيرة لانصادف عندها أية أساطير متقدمة او روايات لأفعال الآلهة أو أشجار لأنساب الآلهة، وإن كانت هذه الشعوب تظهر جميع الخصائص المعروفة لصور الحياة المتأثرة بالأساطير والخاضعة خضوعا كاملا لها . على أن هذه الأساطير لاتعبر عن نفسها كثيرا في أفكار ومعان محددة مثلما تعبر عن نفسها في الافعال . هذا يعنى في وضوح غلبة العامل العملى على العامل النظرى . وتبدو الآن القاعدة القائلة بوجود البدء بدراسة الطقوس إذا أريد فهم الأسطورة من المبادئ المقبولة بوجه عام عند الأنثولوجيين والاثروبولوجيين . ولم يعد الممجي ييلو على ضوء هذه الطريقة المهيجة الجديلة « فيلسوفا بدائيا » ، لأن الإنسان عندما يقوم بأى طقوس أو مراسم دينية ، فإنه لا يكون في حالة تفكير أو تأمل ، أو مستغرقا في تحليل الظواهر الطبيعية . فهو يستغرق في هذه الحالة عند الافعال والشعور ، لا في حالة التأمل . واتضح أن الطقوس عنصر عميق باق في حياة الناس الدينية أكثر من الأسطورة . ويقول العالم الفرنسى دوتيه (٥) : « بينما تتغير المعتقدات تظل الطقوس سائدة مثل بقايا الحيوانات الرخوية التى تساعدنا على تحديد العصور الجيولوجية (١) »

وأيد تحليل الأدب الرأى هذه النظرة . واستفاد على خير وجه روبرتسون سميت في كتابه النموذجى (دين الساميين) (٢) من المنهج القائل بأن أصوب طريقة لدراسة الممثلات الدينية هو البدء بدراسة الأفعال الدينية . وبدا

E. Doucéc. (٣)

(١) Doucéc - السحر والدين في شمال أفريقيا Magic et religion dans l'Afrique du Nord (الجزء - Topographie Adolphe Jourdan ١٩٠٩ من ١٩١٢) .

(٢) روبرتسون سميت - محاضرات عن دين الساميين Lectures on the Religion of the Semites (إدنبوره - بلاك ١٨٨٩) .

الدين اليوناني ذاته اعتماداً على هذا الأساس المفيد في ضوء جديد وواضح :
وكتب المس جين الين في « مقدمة لدراسة الدين اليوناني » :

« الدين اليوناني كما يظهر في الكتب الجماهيرية ، بل وفي الأبحاث الأكثر
جدية من المسائل التي تتبع علم الاساطير ، ولم تظهر أية محاولة جادة لبحث
الطقوس اليونانية ، وإن كانت وقائع الطقوس أسهل في إثباتها وتحقيقها وأكثر
ثباتاً ، كما أنها ليست أقل شأنًا من حيث الأهمية . فإن سلوك أي شعب تجاه
آلهته سيظل دائماً مفتاحاً - لعله أكثر توفيقاً - لمعرفة معتقداته . وتتمدد
أول خطوة في أية دراسة علمية للدين اليوناني على بحث طقوسه بحثاً
دقيقاً ، (٣)

واعترض تطبيق هذا المبدأ عوائق كثيرة . والطابع الشعوري
الانفعالي في الطقوس الدينية البدائية لا يمكن أن تحفظه الدراسة ، وإن كان
تحليل هذا الطابع على الطريقة العلمية ووصفه لم يكن بالأمر اليسير ، عندما
كانت سيكولوجية القرن التاسع عشر خاضعة لنظرتها التقليدية . وحاول
الفلاسفة والسيكولوجيون منذ العصور القديمة وضع نظرية عامة للانفعالات ،
ولكن تعثرت كل هذه المحاولات - أولم توفق إلى حد ما - بسبب الاقتصاد
في هذا البحث على التأملات النظرية . إذ افترض بوجه عام إمكان تعريف
الانفعالات بالرجوع إلى الأفكار ، وبدأت هذه الطريقة أنها الطريقة الوحيدة
لتوضيح حقيقة الانفعالات في صورة معقولة . وكانت أخلاقيات الرواقيين
قد استندت على المبدأ القائل بأن العواطف وقائع مرضية ، ووصفت بأنها نوع
من المرض العقلي . ولم تذهب سيكولوجية القرن السابع عشر العقلانية إلى ما هو
أبعد من ذلك . ولم يعد ينظر فيها إلى المشاعر على أنها ظواهر شاذة ، ووصفت
بأنها طبيعية ، ومن الضرورات التي تترتب على اتصال الجسم بالنفس .
ووصفت العواطف الانسانية في نظريتي ديكارت ومينوزا بأنها أفكار
غامضة وغير وافية ، ولم تستطع حتى سيكولوجية التجريبيين الانجليز تفسير

(٣) جين الين هاريسون - « مقدمة لدراسة الدين اليوناني » Prolegomena to the
Study of Greek Religion (كمبريدج ١٩٠٣ ص ٧ من التمهيد) .

هذه الفكرة النظرية العامة . واستمر النظر حتى في هذه السيكلوجية إلى الأفكار كتركز للاهتمام السيكلوجي ، رغم إدراكها على أنها مستنسخات من التأثيرات الحسية، وعدم اعتبارها أفكارا منطقية . ووضع في ألمانيا هربارت وميلوسه تفسير آليا للانفعالات ، ردت فيه إلى علاقات معينة بين المدركات والمتمثلات والأفكار .

هكذا استمر الحال حتى وضع «ريو» مذهبا جديدا ، ووصفه بالمذهب «الفسيولوجي» ، من قبيل التفرقة بينه وبين المذهب «النظري» القديم . وبين ريو في مقلمة كتابه عن سيكلوجية الانفعالات أن سيكلوجية المشاعر مازالت مضطربة ومتخلفة بالمقارنة بالحيوانب الأخرى من السيكلوجي . فلقد كانت الدراسات الأخرى مثل دراسة المدركات الحسية والذاكرة والصور مقضلة على الدوام . واعتقد ريو أن الخطأ السائد الذي اتجه إلى جعل حالات الانفعالات متضمنة في الحالات الفكرية ، وإلى الاعتقاد بوجود تماثل بينهما ، والذي جنح إلى بحث الانفعالات على أنها تابعة للفكر ، لا يمكن أن يؤدي إلى غير الخطأ . فإن حالات الشعور ليست مجرد حالات ثانوية أو تابعة . لأنها على عكس ذلك فطرية ومستقلة استقلالاً ذاتيا ، ولا يمكن ردها إلى الفكر . فهي قادرة على الوجود بغير اعتماد عليه أو تبعية له . واعتمد هذا المذهب على عوامل بيولوجية عامة . فلقد حاول ريو الربط بين كل حالات الشعور والأحوال البيولوجية ، وأن يعتبرها تعابير مباشرة وواضحة للجانب النبائي من الحياة .

وتبعاً لما قاله ريو : « لم تعد المشاعر والانفعالات وفقاً لهذه النظرية مظاهر سطحية فحسب أو مجرد ومضات بسيطة . فهي تتلعب من أعماق الفرد وتنبع من حاجاته وغرائزه أو من حركاته ، في عبارة أخرى . . . والرغبة في رد حالات الانفعال إلى أفكار واضحة محددة ، أو تخيل إمكان تحديدها اعتماداً على ذلك يعني إساءة فهمها إساءة كاملة ، والحكم على أنفسنا بالإخفاق مقدماً » . (٤) .

واتبع نفس النظرة كل من وليم جيمس والسيكولوجى الدانماركى (٥) لانج C. Lange واهتدى كل منهما الى نفس النتيجة اعتمادا على نظرتين مستقلين . فقلد أكد الاثنان الأهمية الأولية للعوامل الفسيولوجية في الانفعال . وقالوا إننا إذا أردنا فهم الطابع الحقيقى للانفعال وتقدير وظيفته البيولوجية وقيمه ، فإن علينا أن نبدأ بوصف الأعراض الفزيائية . وتظهر هذه الأعراض فى صورة تغيرات تطرأ على عضلات الأعصاب والأوعية الدموية . ويرى لانج أن التغيرات التى تظهر فى الأوعية الدموية هى التى تحدث أولا ، لأن أى تأثير طفيف بطرأ على الدورة الدموية يؤدى إلى ظهور آثار له فى المنع والنخاع الشوكى . فلا وجود إذن لأى انفعال منفصل . إن مثل هذا القول قد جاء من التجريد فحسب . إن البحث فيها جزء لا يتجزأ من دراسة الانفعالات . فما الذى نصادفه إذا قمنا بتحليل انفعال مثل انفعال الخوف ؟ إننا نصادف أولا وأساسا تغيرات فى الدورة الدموية . إذ تنقبض الأوعية الدموية ، وتزداد سرعة القلب ، كما تزداد سرعة التنفس وصعوبته . إن انفعال الخوف لا يسبق مثل هذه الردود الفعلية الجسمانية . إنه يتبعها ، ويدل على الوعى بهذه الحالات الفسيولوجية أثناء حلولها وبعد حلولها . ولو أننا قمنا بتجريبية نظرية ، وحاولنا انتزاع كل الأعراض الجسمانية الدالة على انفعال الخوف (كازدياد النبضات وارتعاش الجلد وارتجاف العضلات) ما بقى أى شئ دال على الخوف . وكما قال وليم جيمس فى التعبير عن ذلك « لا وجود لأية خامة عقلية مستقلة منفصلة يصنع منها الانفعال » . فلذا علينا أن نعكس وضع ما قبله حتى الآن كل من الحس العام والسيكولوجية العامة ، وعلى حد تعبيره :

« تقول البداهة إننا نتعرض للخسارة فنشعر بأسى ونبكى ، ونقابل.

= (باريس ١٨٩٦ - الترجمة الإنجليزية The Psychology of Emotions - ثيودورك شارل سكريبير ١٩١٢ - مقدمة ص ٧) .

(٥) لانج C. Lange - Gemütsbewegungen لايزج - ١٨٨٧ ترجم إلى الإنجليزية « The Emotions » الانفعالات . ضمن كلاسيكيات علم النفس Psychology Classics الجزء الأول « بالتيمور وبلكنز » ١٩٢٢ .

دبا فتشعر بالخوف ونجربى، ونشعر بأن أحد أعدائنا قد أهاطنا، فنغضب ونضرب والفرس الذى يدافع عنه هنا يقول إن ترتيب الأحداث على هذا الوجه غير صحيح . فإن أية حالة عقلية لا ترتب مباشرة على أية حالة عقلية أخرى . فيجب أولا أن يتخلل هاتين الحالتين بعض مظاهر جنسانية . والتفسير الأكثر اتباعا للعقل هو أننا نشعر بحزن لأننا نبكى ، ونغضب لأننا نضرب ، ونشعر بخوف لأننا نتجف . فمن غير الصحيح كما يقال أننا نبكى لأننا نشعر بحزن . أو نضرب لأننا نشعر بغضب ، أو نتجف لأننا نشعر بفزع وغير ذلك . فبغير التغيرات التى تحدث فى الجسم وتبع الإدراك الحسى ، لن تظهر هذه الحالات الأخيرة إلا كأنها حالات من حالات المعرفة، أى باهتة لا لون لها ، خالية من كل حرارة انفعالية . فعابنا إذن أن نعتقد بأننا عندما نرى اللب فإننا نقرر أنه من الأصوب لنا أن نجربى، وأننا عندما نتعرض للإحانة فإننا نقرر أنه من الأصوب أن نضرب ، فنحن لانشعر فى مثل هذه الحالات بانقل بالخوف أولا أو بالغضب . (٦)

ولذا تكلمنا عن الناحية البيولوجية ، سيتضح لنا بغير شك تميز الشعور بطابعه العام أكثر من حالات المعرفة ، وأنه أسبق منها ويمثل نطاقا أكثر أولية فى العقل ، من حالات المعرفة . ومن ثم يبدو من ناحية تفسير حالات الشعور بالرجوع إلى حالات تتبع مجال لاحق (كأنه تفسير للأول بالرجوع إلى الأخير) وفى حالة المشاعر ، تكون حالات الحركة والتزوع أولية ، بينما تعد المظاهر الانفعالية ثانوية . وكما أشار ريبو يمكن الاهتمام إلى أصل الانفعال فى أعصاب الحركة والتزوع وليس فى الشعور باللذة والألم : « إن اللذة والألم مجرد نتائج ، علينا أن نستشدد بها عند البحث عن العال المختبئة فى نطاق الغرائز ، وعند تحديدها » . ولقد كان الوثوق فى الوعى وحده كينة ، والاعتقاد بأن الجزء الواعى فى الحادثة يمثل جانبها الأساهى من الأخطاء الجذرية الكبيرة ، ولذا فإن الفرض القائل « بأن الظواهر الجسمية التى تصحب كل حالات

(٦) وليم جيمس - مبادئ علم النفس The Principles of Psychology

(ليبرودك - صنتى هولت ١٨٩٠ - الجزء الثانى - ص ٤٤٩) .

الشعور عوامل خارجية يمكن إغفالها هو إفتراض لا يتبع السيكلوجى ولا يعنها (٧)

وأمكن سد الفجوة التى كانت قائمة حتى ذلك الوقت بين السيكلوجى والأثنروبولوجى بعد ظهور هذه النظرة الجديدة . فلم تكن السيكلوجية التقليدية التى ركزت إهتمامها على مظاهر الفكر فى حالات العقل قادرة على تقديم أكثر من عون قليل إلى الأثنروبولوجيا فى حالتها الجديدة بعد أن ازادت عنايتها بالطقوس أكثر من عنايتها بالأساطير . والطنوس فى الحق من المظاهر الحركية للحياة النفسية . وما تكشف عنه هو بعض ميول وحاجات ورغبات لا مجرد « متعيلات » « وأفكار » . وترجم هذه الميول إلى حركات كالحركات الإيقاعية الوقورة والرقصات الوحشية ونظم الطقوس أو السورات الشهوانية العنيفة . وتمثل الأسطورة العنصر « الملحمى » فى الحياة الدينية البدائية ، كما تمثل الطقوس العنصر « الدرامى » فيها . وعلينا أن نبدأ بالطقوس إذا أردنا فهم الأساطير . ولن نستطيع الحكايات الأسطورية الخاصة بالآلهة أو الأبطال ، إذا نظرنا إليها فى ذاتها أن تكشف لنا سر الدين ، لأنها لا تريد عن مجرد تفسيرات لهذه الطقوس . فهى تحاول تفسير شىء قائم بالفعل أى شىء يرى فى هذه الطقوس ويمجرى فى صورة مباشرة . هذه الحكايات الأسطورية تضيف المظهر « النظرى » لتاحية الحياة الدينية العملية . ويصعب علينا إثارة أى سؤال خاص بأى هذين المظهرين هو الأسبق . فلا وجود لأى انفصال بينهما ، لأنهما متضايفان ، وبينهما تبعية متبادلة . فكلاهما يدعم الآخر ، ويؤسره .

وجاءت الخطوة التالية فى هذا الاتجاه عند ظهور « نظرية التحليل النفسى للأسطورة » . وكانت مشكلة الأسطورة قد بلغت مرحلة حاسمة عندما بدأ زيجموند فرويد ينشر مقالات عن الطوطم والتابو سنة ١٩١٣ (٨) . وعرض اللغويون والأثنروبولوجيون عدة نظريات فى الأسطورة .

(٧) « ريبو » - المرجع السابق ص ٣ .

(٨) نشر لأول مرة فى مجلة Imago التى كان زيجموند فرويد يحررها - الجزء الأول .

وأفادت كل هذه النظريات في توضيح جانب معين من المشكلة ، ولكنها لم تستطع إلقاء ضوء على المشكلة بأسرها . فلقد رأى فريزر في السحر نوعا من العلم البدائي . ووصف تاياور الأسطورة بأنها فلسفة همجية . وراها ماكس مولر وسبنسر مرضا يصيب اللغة . وتعرضت هذه النظرات كلها لانتقادات عنيفة . فلم يصادف خصومها أية صعاب في الكشف عما احتوته من نقاط ضعف . ولم يمتد حتى ذلك الوقت إلى أى جل نظرى أو تجريبي للمشكلة ، ولكن الحال قد تغير بعد ظهور الفرويدية . فلقد ظهرت هنا نظرة جديدة فتحت آفاقا واسعة ، ونشرت نتائج أفضل في البحث . فلم يعد ينظر إلى الأسطورة على أنها واقعة منعزلة . وثم الربط بينها وبين ظاهرة معروفة تماما يمكن دراستها دراسة علمية ، ويمكن برهنتها تجريبيا . وهكذا أصبحت الأسطورة تبدو شيئا منطقيا تماما ، وتكاد تكون منطقية إلى أبعد حد . فهى لم تعد تعنى بعض المعانى المضطربة الدالة على أكثر الأشياء غرابة وصعوبة في تصورهما . أنها قد أصبحت تدل على نسق فكري ، وأصبح من المستطاع إرجاعها إلى عناصر قليلة بسيطة للغاية ، واستمر الاعتقاد بأنها من «الظواهر المرضية» بغير شك، وإن كان علم الأمراض النفسية ذاته قد حقق تقدما كبيرا في نفس الوقت ، ولم يعد علماء الأمراض النفسية ينظرون إلى الأمراض العقلية أو النفسية على أنها دولة داخل دولة . فقد عرفوا كيف يرغبونها على اتباع القواعد العامة التي تصح عن عمليات الحياة السوية . ولم يعد العالم السيكالوجي يرى ضرورة لتغيير نظريته عند انتقاله من ميدان بحث إلى آخر . ففي وسعه استخلام نفس طرائق الملاحظة والبرهنة باتباع نفس المبادئ العلمية . واختفت القجوة العميقة أو الثغرة غير القابلة للاجتياز التي تفصل بين نفسية «الأسوياء» ونفسية «الشواذ» .

وأثبت هذا المبدأ عند تطبيقه على الأسطورة ، تمخضه عن نتائج وبشائر هامة . فلم تعد الأسطورة غارقة في الأحاجي ، بل أصبحت من المستطاع وضعها تحت ضوء البحث العلمي الساطع ، واتجه فرويد إلى العناية بالأسطورة ورعايتها في عناية فائقة، وكأنه يعنى بمريض، ويحرص على ملازمته فراشه.وبدا

له ما صاحفه هناك أمرا لا يثير الدهشة ولا الحيرة على الإطلاق . فلقد رأى فيها نفس الأعراض المعروفة التي أصبح على دراية بها بفضل مشاهداته الطويلة . وأكثر ما يدهشنا عندما نقرأ هذه المقالات الأولى التي كتبها فرويد هو الوضوح والبساطة الذين اعتمد عليهما عندما وضع نظرياته . فلم تتصف النظريات التي جاءت في هذه المقالات بالتعقيد الجمل الذي ظهر فيما بعد في نظريات انصاره وتلاميذه الذين اعتمدوا على اتباعهم طريقة . كما اننا لانصادف فيها اى اتجاه دوجماتيقي دال على شدة الثقة بالنفس كالذى تميزت به أكثر كتابات التحليل النفسى التي جاءت فيما بعد . ولا يدعى فرويد أنه قد حل كل المعضلات التي استمرت دهورا طويلة . فإن ما أراد القيام به بكل بساطة هو إثبات وجود تشابه بين حياة الممج النفسية والمصابين بأمراض نفسية . وهو تشابه قد يساعد على توضيح بعض حقائق قد تظل بغير ذلك غامضة في طي الكتمان .

وأوضح فرويد ذلك بقوله : « على القارىء ألا يتخوف من احتمال نزوع التحليل النفسى إلى إرجاع شىء معقد كالدين إلى مصدر واحد مفرد . ولو اضطر الأمر بحكم الواجب إلى تركيز البحث على مصدر من مصادر هذه الظواهر ، فإن هذا لا يعنى تفرد هذا المصدر ؛ أو القول بأن له القدر المحلى على العوامل المصاحبة له . فلن يستطاع تقرير الأهمية النسبية التي يمكن أن تنسب للظاهرة التي قمت ببحثها لمعرفة أصل الدين إلا بعد الجمع بين نتائج البحث التي تجري في مجالات مختلفة . وإن كانت مثل هذه المهمة تتطلب جهدا يفوق الوسائل التي تتوافر للمحلل النفسى ، كما تتجاوز مقاصده » (٩)

وساعد اشتغال فرويد بالسيكواجى على جعله في موقف أفضل لإنشاء نظرية عن الأسطورة أكثر تماسكا من نظريات السابقين له . وكان مقننا اقتناعا راسخا بوجوب البحث عن المفتاح الوحيد لعالم الأسطورة في الحياة « الانفعالية » للإنسان فحسب . ولكنه من جهة أخرى قد وضع نظرية جديدة أصيلة

(٩) « فرويد » - Totem and Tabu (فيينا ١٩٢٠) نشر لأول مرة في مجلة « إيماجو » - ١٩١٢ - ١٩١٣ - الفصل الرابع - الترجمة الإنجليزية « لبريل » A.A.A. Brill - نيويورك مؤلفات يارد ١٩١٨) .

في الانفعالات ذاتها . وكانت النظريات السابقة تؤيد النظرية التي تطالب «بسيكولوجية لاتعنى بالنفس» . فقال ريبو : «إن ما يهم بالنسبة لكل الانفعالات ليست حالات النفس ، بل المظاهر الحركية أو الميول والشهوات بعد ترجمتها إلى حركات . وإذا أردنا تفسير هذه الحالات فلننا لن نكون في حاجة إلى الرجوع إلى «نفس غامضة» مزودة بميول متوافقة أو متنافرة . فعلى أن نطهر ميكولوجيتنا من كل العناصر التشبيهية ، وإن نقيمها على أساس موضوعي صرف ، أى اعتمادا على وقائع كيميائية وفسولوجية . فعلى استبعاد (النفس) المزعومة . ولكن سيظل هناك بعد لانعام هذا الاستبعاد الميل الفسيولوجي ، أى العنصر الحركي الذي يقوم بدور فعال في الكائنات اندائية والراقية على السواء» (١٠) .

على أن استبعاد كل التصورات الخاصة «بالنفس» ، لم يكن من الغايات التي سعى إليها فرويد على الإطلاق . واشترك فرويد أيضاً في الدفاع عن الاتجاه الآلى الصرف في تفسير أحوال النفس ، بيد أنه لم يعتقد في إمكان إرجاع كل الحياة الانفعالية للإنسان إلى علل كيميائية وفسولوجية فحسب ، ورأى أنه من الميسور لنا - بل ويتحتم علينا - مواصلة وصف الظواهر الآلية للانفعالات بأنها ظواهر نفسية . ولكن ينبغي عدم الخلط بين الحياة النفسية والحياة الواعية . فالوعى ليس مرادفاً للكل . فهو لايزيد عن جزء صغير من الحياة النفسية يتعرض إلى التلاشي والزوال . وهو لا يستطيع كشف ماهية هذه الحياة النفسية ، بل لعله يخفيها ويحجبها إلى حد ما .

والرجوع إلى «اللاوعى» خطوة هامة بغير مراء من وجهة نظر المشكلة التي نبهنا . فهو يؤدي إلى إعادة طرح المسألة برمتها . إذ بدت الأسطورة في كثير من النظريات السالفة شيئاً ضحلاً للغاية ، وقيل بأنها quid pro quo (شيء ساذج) ، وأنها تدل على الخطأ في استعمال قانون التداعى ، أو على إساءة تفسير المصطلحات والكلمات الصحيحة .

واكتسحت نظرية فرويد كل هذه المزايم الساذجة نوعاً ما . فلقد تم تناول المشكلة على نحو جديد ، كما رؤيت في أعماق جديدة . فالأسطورة بعيدة الغور في الطبيعة الإنسانية . وهي تعتمد على غريزة أساسية لا يمكن دفعها . وما يتطلبه البحث هو تحديد طبيعتها وخصائصها . ولكن لا يكفي للإجابة عن هذا السؤال أية إجابة تجريبية محضة . وكان فرويد في تحاليله الأولى يتجذد كطبيب ومفكر تجريبي . وبدا فرويد كأنه قد استغرق كل الاستغراق في دراسة بعض حالات المرض النفسي المعقدة للغاية والكثيرة الإثارة للاهتمام . ولكن فرويد حتى في دراساته الأولى لم يقنع بجمع الوقائع : وكان منهجه استنباطياً أكثر منه استقرائياً . فهو يبحث عن مبدأ كلي يمكن الرجوع إليه في فهم الوقائع . وكان فرويد في الحق من العلماء الذين يتمتعون في مشاهداتهم بقدرة نقادة غير مألوفة . وكشف ظواهر لم تنتج في إثارة اهتمام الأطباء حتى ذلك العهد . كما أنه بدأ في نفس الوقت في وضع تقنية سيكولوجية جديدة لتفسير هذه الظواهر . على أننا نصادف حتى في هذه الدراسات الباكرة التي قام بها أشياء تسترعى شدة الانتباه . فلم يقصد فرويد بهذه الدراسات على الإطلاق أن تكون مجرد تهميات تجريبية . فما أراد فرويد الكشف عنه هو القوة المخفية الكامنة وراء الوقائع المشاهدة ، ولذا اضطر على حين غرة إلى تغيير منهجه بأسره حتى يستطيع تحقيق هذه الغاية . وبينما استمر يتحدث كأحد الأطباء الباحثين في المرض النفسي ، كان يفكر في الوقت نفسه كأحد الميتافيزيقيين الجاهدين .

١٠. علينا إذا أردنا فهم ميتافيزيقا فرويد أن نتبع أصلها التاريخي . كان فرويد يعيش في جو الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر . وصادف في هذه الفلسفة نظرتين للطبيعة الإنسانية والحضارة الإنسانية بينهما تعارض متبادل على طول الخط . يمثل النظرة الأولى هيجل ، ويمثل شوبنهاور النظرة الثانية . ووصف هيجل التاريخ بأنه أحداث عقاية واعية أساساً ، وقال في مقدمة محاضراته عن فلسفة التاريخ : « لا بد أن يجمع الوقت أخيراً الذي يتيسر فيه فهم هذا النتاج الخصب للعقل الفعال ، الذي يعرضه علينا تاريخ العالم » . وعلينا أن نلاحظ من البداية اتباع الظواهر التي نقوم

ببحثها (يقصد التاريخ العالمى) لعالم الروح ٠٠٠٠ وتكشف الروح عن نفسها في المرحلة التي نشاهدها عن أعظم صورها تشخيصاً وواقعية (١١) « ونحلى شوبنهاور هذا التصور الهيجلى ، كما سنخر منه • وبدت في نظره • مثل هذه النظرة العقلانية المتعاقلة عن الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنسانى حمقاء بشعة • فالعالم ليس من نتاج العقل ، أنه لاعقل فى صميمه وأصله • فهو وليد لإرادة عمياء • ولا يزيد العقل ذاته عن نتاج لهذه الإرادة العمياء التي خلقته كأداة لتنفيذ أغراضها . ولكن أين سنعثر على الإرادة فى عالمنا التجريبي وفى عالم التجربة الحسية ؟ فالعالم بوصفه « شيئاً فى ذاته » بعيد عن تناول التجربة الإنسانية ، ويبدو شيئاً بعيداً عن تناوله • ومع هذا فهناك ظاهرة واحدة نستطيع الاعتماد عليها فى إدراك طبيعته • فإن قوة الإرادة — أى هذا الأساس الحق للعالم — تظهر فى وضوح وجلاء فى غريزتنا الجنسية ، ولسنا فى حاجة إلى تفسير آخر . فإن ما نصادفه فى هذه الغريزة شيء يمكن فهمه فى سهولة فهما مباشراً ، لأننا نشعر بها فى كل آن وفى أقوى صورة لا تقاوم . فمن العبث الكلام عن العقل كما فعل هيجل ، والقول بأنه قوة كامنة وراء الأشياء ، أو الحاكم المهيمن على العالم . إن الحاكم الحقيقى ، أو المحور الذى تدور حوله حياة الطبيعة وحياة الإنسان هو الغريزة الجنسية . فكما ذكر شوبنهاور : هذه الغريزة تمثل عبقرية النوع . فهى التى تصنع من انفراد أداة لتنفيذ غاياتها . كل هذا الكلام جاء فى فصل مشهور من كتاب العالم لإرادة وتمثلاً (١٢) الذى بين لنا الأساس الميتافيزيقى العام لنظرية فرويد ، أو بمعنى أصح نواة هذه النظرية .

لن نغنى هنا بغير ما تتضمنه هذه النظرية بالنسبة لدراسة الفكر الأسطورى : وتعرض نقل منهج التحليل النفسى إلى هذا المجال — من وجهة تجريبية محضه — لصعاب جمه . فلا يخفى عدم صلاحية هذه المسائل لأية مشاهدة مباشرة . وظلت كل البراهين التى لجأ إليها فرويد مجرد فروض وخواطر .

(١١) هيجل « محاضرات فى فلسفة التاريخ » — الترجمة الإنجليزى لسيديه « (لندن — هنرى يوهنى ١٩٠٧ ص ١٦) .

(١٢) « ميتافيزيقية أنواع الحب » فى « الحياة وإرادة وتمثلاً » لشوبنهاور .

غالب الأصل التاريخي للظاهرة التي قام بدراستها (المحرمات والنظام الطوطمي) غير معروف . واضطر فرويد لسد هذه الثغرة إلى الرجوع إلى نظريته العامة في الانفعال . فقال إن المصدر الأوحد للنظام الطوطمي هو فزع الهمجي من سفاح القربى . فهذا الدافع هو الذى أدى إلى زواج الأبعاد . إذ يعد كل من انحدر من نفس الطوطم مشاركا في الدم ، أى من نفس العائلة ، وتعتبر أية صلات عائلية مهما بلغت من الموانع التي تحول بصفة مطلقة دون أية معاشرة جنسية . على أن الأنثروبولوجيين الذين درسوا المشكلة بعناية أكبر قد انساقوا إلى الاهتمام إلى نتائج بعيلة الاختلاف . فلقد بين فريزر الذى ألف كتابا من أربعة أجزاء في هذا الموضوع انفصال الطوطمية عن زواج الأبعاد ، واختلاف كل منهما عن الآخر ، وأن كان كثيرا ما حدث ربط بينهما (١٣) . وتوضع الحياة الدينية والاجتماعية عند الأرونتا للنظام الطوطمي ، ولكنه بلا أدنى أثر على الزواج أو النوع ، بل وتشير الدلائل التقليدية إلى مرور عهد كان فيه الرجل يتزوج بامرأة من بنات الطوطم الذى ينتمى إليه (١٤) . وأفضل ما استطاع فريزر قوله بعد سنوات طويلة من البحث هو أن الأصل الأول لزواج الأبعاد وقاعدة تحريم سفاح القربى من المشكلات الخفية التي يصعب كشف النقاب عنها (١٥) .

واضطرب فرويد ، حتى يستطيع بلوغ النتائج التي اهتدى إليها إلى القيام بسحق هذا الاتجاه النقلى الحذر . وأكثر ما أثار دهشته هو التوافق في المضمون بين ما انتهى عنه الطوطمية (عدم قتل الحيوان الطوطم وعدم استعمال أية امرأة تابعة لنفس الطوطم لأية أغراض جنسية) ، وجريمة أوديب الخاصة بلدبح أبيه ، وجريمته الثانية عندما اتخذ أمه زوجة له . والتوافق من جانب آخر بينهما وبين الرغبة في الأوليين للطفل اللتين تتركز

(١٣) فريزر - Totemism and Exogamy - الطوطمية والزواج من خارج الأسرة - لندن - ماكيلان ١٩١٠ - الجزء الأول - ص ١٢ .

(١٤) سبر بلدين سبنر وجيان F.J. Gillen « القبائل الوطنية في وسط استراليا - The Native Tribes of Central Australia » لندن ونيويورك - ماكيلان ١٨٩٩ أعيد طبعه ١٩٣٨ ص ٤١٩ .

(١٥) فريزر . نفس المرجع - الجزء الأول ١٦٥ .

غلب الظن معظم الأمراض النفسية حول كبتها أو إعادة إيقاظها (١٦). وهكذا اعتقد فرويد أن عقدة الأب وعقدة أوديب هما اللتان ستوضحان ما خفى من أسرار العالم الأسطوري ، وكأنهما « افتح ياسمسم » . إذ ستساعد هذه القاعدة على توضيح كل شيء فيما يبدو . ونعشا مع قاعدة التحليل النفسى الخاصة بإحلال معنى مكان آخر أصبح من المباح الجمع بين أى شيئين ، وكثيرا ما أعرب فرويد ذاته عن دهشة من وفرة النتائج التى تمخضت عن هذا المبدأ . وحدثنا عن كيف تشارك رغبات الطفل الأولى بعد تخفيها وانعكاسها فى صنع كل الأديان على وجه التقريب (١٧) .

وأول سؤال عاينا أن نسأله ليس خاصا بالوقائع ، ولكنه خاص بالمنهج . فحتى إذا افترضنا رسوخ كل الوقائع التى اعتمدت عليها نظرية التحليل النفسى ، وحتى إذا اعترفنا بأن ما بين الحياة النفسية للهمج والمصابين بأمراض نفسية ليس مجرد تشابه أو تقارب ، بل هو تماثل أساسى ، وأن فرويد قد نجح فى إثبات وجهة نظره القائلة بتمائل كل دوافع الفكر الأسطوري مع ما نصادفه فى بعض صرور الأمراض النفسية (كالعصاب التسلطى ، ومخاوف اللمس والمخاوف الشاذة من الحيوانات ، والأفكار التحريمية المتسلطة . . . الخ) فإن كل هذا لن يساعد على حل المشكلة ، لأنها ستعاود الظهور فى صورة جديدة . فلن يكفى البتة معرفة موضوع الأسطورة وحله لفهم طبيعتها وخصائصها .

وتبلى طريقة فرويد أصيلة كلية لاوهلة الأولى . فلم يسبقه أحد فى النثر إلى المشكلة من هذه الزاوية . ومع هذا فثمة جانب مشترك يربط بين نظرة فرويد إلى الأسطورة ونظرات السابقين له . فلقد كان فرويد مقتنعا مثل أكثرهم بأن أسلم طريقة لفهم معنى الأسطورة (بل أعلها الطريقة الوحيدة) هو وصفها ، وتنظيم موضوعاتها وتصنيفها .

(١٦) فرويد نفس المرجع ص ٢٣٦ .

(١٧) فرويد نفس المرجع ص ٢٤١ .

غير أننا حتى إذا افترضنا أن بمقدورنا معرفة كل الأشياء التي نتحدث عنها الأسطورة ، بالإضافة إلى فهمها ، فهل تساعدنا مثل هذه الأشياء كثيراً على فهم لغة الأسطورة ؟ . فالأسطورة من الصور الرمزية كالشعر والفن على حد سواء . ومن مميزات الصور الرمزية كافة إمكان تطبيقها على أى موضوع كان . فليس هناك أى موضوع يستعصى على التوافق معها . فلا تعارض بين طابع الصور الرمزية ، والخصائص التي يتميز بها أى موضوع . فما هو الرأى فى أية فلسفة للغة أو فلسفة للفن أو العلم تلبأ بتعداد كل الأشياء التي قد تصلح موضوعات للكلام أو للصور الفنية أو للبحث العلمى . هنا لن نستطيع أن نأمل فى التوقف عند حد ، أو حتى أن نأمل فى القدرة على الاهتمام إليه . فكل شئ له اسم سيصلح موضوعاً للعمل الفنى . والأمر بالمثل فى حالة الأسطورة . فهي قادرة على خلق وجه شبه « بأى شئ » فى السماء التي تعاونا أو فى الأرض التي نقف فوقها ، أو فى الماء الذي تحت الأرض . وهكذا يبين أنه رغم ما فى دراسة موضوعات الأساطير من نواح مثيرة للاهتمام إلى أبعد حد ، ربما أثارت استطلاعنا العلمى ، إلا أنها لن تستطيع تزويدنا بأية إجابة محددة ، لأن ما نرغب معرفته ليس مجرد جوهر الأسطورة ، أنه دورها فى حياة الإنسان الاجتماعية والحضارية بمعنى أصح . من هذه الناحية لا تعد أغلب النظريات السالفة وافية ، لأنها قد أخفقت فى إدراك المشكلة الحقيقية . فهي قد انجذبت اتجاهات شتى ، وإن صح القول بأنها سارت كلها على نفس المنهج . ونحن إذا قارنا بين المناهج القديمة الخاصة بعلم الأساطير المقارن وبين المناهج الحديثة التي يتبعها التحليل النفسى ، فإننا سنصادف تشابهاً مشيراً للدهشة . . فلقد كان هناك عند النظريات ذات النزعة الطبيعية ، أساطير خاصة بالشمس — عرضها ماكس مور ، وأعاد عرضها فيما بعد فروينبوس — وأساطير خاصة بالقمر تحدث عنها إيرينرايش وفينكلر ، وأساطير خاصة بالرياح والجو ذكرها آدالبرت كوهن ، وكافحت كل مدرسة فى حماس وعناد فى سبيل إثبات أهمية موضوعها . ونحن لا نشعر للوهلة الأولى بأى ميل إلى

العثور على أوجه شبه أو تماثل بين الخرافات اليونانية الخاصة بسيلين وانديمون وايوس ونيثونوس ، وسيفالوس ، وبروقريس ودافنى . وابولون . ولكن ماكس مولر اعتقد في دلالة كل هذه الأساطير على نفس المعنى . فهى صور متنوعة لموضوع اسطورى واحد يتكرر المرة تلو الأخرى . هذا الموضوع هو شروق الشمس وغروبها ، والصراع بين النور والظلمة . فكل اسطورة جديدة تصور نفس الظاهرة من وجهة نظر جديدة مختلفة . فأسطورة انديمون مثلا لا تمثل الشمس كما هى في صورتها الإلهية التى بدت عند فوبوس ، بل تمثلها في حركتها اليومية ، من وقت بزوغها الباكر من باطن الفجر ، حتى غروبها في المساء بعد حياة قصيرة جميلة ، لا تعود بعدها إلى حياتها القانية . وهل هناك شئ آخر يمثله دافنى ومطاردة ابولون له غير الفجر وهو يتدفق في السماء ويرتجف ثم يضممر عند اقترابه فجأة من الشمس الساطعة . ويصبح نفس القول عن خرافة موت هرقل . فلم تكن السترة التى اهدتها ديانيرا إلى البطل الشمس الا تعبيرا عن السحب التى تنبعث من الحياة ثم تحيط بالشمس كما سائر قائم . وحاول هرقل تمزيقها ولكنه يعجز عن تحقيق ذلك بعد أن مزق جسمه إلى أجزاء . وأخيرا يحترق جسمه وهو متأق وسط المهب (١٨)

هذه أصداء بعيدة من كل من التفسيرات « الطبيعية » القديمة التى لم تعد شائعة ، ومن نظرياتنا الحديثة في التحليل النفسى . ورغم هذا فلا اختلاف بينها من حيث أسلوبها ، ولكنهما تمثلان انجاها واحدا في التفكير . رائى قد أجروا على القول بعدم استبعاد مشاركة اساطير الجنس نفس المصير الذى لاقيه أساطير الشمس والقمر ، لأنها معرضة لنفس الاعتراضات . فهى لا تعد تفسيراً مقبولا للحقيقة قد تركت أثرا لا يمحى في حياة البشرية بأمرها ، بحيث يمكن ردها إلى أصل واحد فحسب . فحياة الإنسان النفسية والحضارية ليست مصنوعة من مثل هذه المادة المتجانسة البسيطة . ولن يستطيع فرويد إثبات وجهة نظره والأمر بالمثل في حالة ماكس مولر وكل علماء جماعة الأبحاث المقارنة

(١٨) انظر ماكس مولر - « الأساطير المقارنة » ضمن مقالات أكسفورد ص ٥٢ -
(مقالات مختارة في الجزء الأول ٣٩٥-٣٩٨) ومحاضرات في علم اللغة « لندن - لونغمان ١٨٧١ - الجزء الثانى - المحاضرة الحادية عشر - أساطير الفجر » (٥٠١-٥٧١) .

في الأسطورة . فنحن نصادف في كلا الحالتين نفس الاتجاه الدوجماتيقي :
لقد تحدث دارسو الأساطير المقارنة عن الشمس والقمر والنجوم والرياح
والسحب وكأن هذه الأشياء وحدها هي التي تصلح للخيال الأسطوري . وما قام
به فرويد كان مجرد تغيير للمشاهد التي تلور فيها الأساطير . فلقد اعتقد أن
الأساطير لا تمثل الدراما الهائلة للطبيعة فحسب : إنما ما ترويه بمعنى أصبح هو
القصة الأبدية لحياة الإنسان الجنسية . إذ تسلطت على الإنسان منذ عصور ما
قبل التاريخ حتى العصر الحالي نفس الرغبتين الأساسيتين : رغبة قتل الأب
ورغبة الزواج من الأم . لقد ظهرت هاتان الرغبتان في طفولة الجنس البشري ،
مثلما تظهر الآن في حياة كل طفل بعد تخفيها ونحوها في هذا المظهر الغريب . :

٤ - دور الأسطورة في

حياة الإنسان الاجتماعية

تبدو الأسطورة أكثر الأشياء تميزاً بالتفكك والتناقض . وإذا نظرنا إليها ظاهرياً فإنها تبدو لنا نسيجاً مضطرباً من الخيوط المشوشة المتباينة إلى أبعد حد . فهل نأمل في العثور على أية رابطة تربط بين الطقوس الممجة وعالم هوميروس ، وهل يمكننا أن نرد إلى نفس الأصل ، الطقوس الشهوانية التي تقوم بها القبائل الممجة ، وأعمال السحر عند قبائل الشامان (في سيبيريا في آسيا) والدورات الهاذية التي يقوم بها الدراويش في رقصهم ، وشعائر دين الأوبانيشاد بمظهرها التأملى الوقور ؟ أن الاعتماد على اسم واحد في وصف مثل هذه الظواهر البعيدة الاختلاف ، وجعلها تنطوي تحت تصور واحد أمر يدل على قدر كبير من التصسف .

وسوف تبدو لنا المشكلة مع هذا في ضوء مختلف لو أننا تناولناها من زاوية أخرى . فإن موضوعات الأسطورة والطقوس متنوعة تنوعاً لا متناهياً لا يمكن حصره وكشف سره . ولكن الدوافع الكامنة وراء الفكر الأسطوري والخيال الأسطوري لا تتغير — من جهة أخرى — فنحن نصادف « وحدة » وراء الكثرة ، في كل الأفعال الإنسانية وفي كل صور الحضارة الإنسانية . فالنفس يمتحننا وحدة في الجسد ، ويزودنا العلم بوحدة في الفكر ، ويحقق الدين ، كما تحقق الأسطورة وحدة في الشعور . فالنفس يكتشف لنا عالماً من « الصور » ، ويطلعنا العلم على عالم من القوانين والمبادئ ويعرفنا كل من الدين والأسطورة معنى الهوية ومعنى الروابط الكلية الجامعة ..

ولا يلزم تصور هذه الحياة المشبعة في جملتها بالحياة في صورة شخصية . فهناك أديان تطلعنا على صورة يبدو فيها الإله أدنى من الشخصية ، كما يبدو في أديان أخرى في صورة أسمى من الشخصية . فنحن نصادف

أديانا سابقة للإحيائية لم يعرف فيها معنى الشخصية (١) . كما نصادف من جهة أخرى أديانا راقية قد احتجب فيها العنصر الشخصي كل الاحتجاب بتأثير دوافع أخرى . ويظهر في الأديان الكبرى في الشرق (البراهمانية والبوذية والكونفوشيوسية) هذا «الاتجاه نحو اللاشخصي» (٢) . فالهوية التي تدرك في الأوبانيشاد هوية ميتافيزيقية ، تدل على وحدة أساسية بين الذات والعالم ، ووحدة بين «الآتمان» و «إبراهمان» . ولا مكان في الاعتقاد البدائي لمثل هذه الهوية المجردة . وما نصادفه هناك هوشىء جد مختلف يدل على وجود رغبة حماسية شديدة تدفع الأفراد إلى الشعور بوجود هوية بينهم وبين المجتمع والطبيعة . ويتحقق أشباع هذه الرغبة بواسطة الطقوس الدينية . فهنا تلدرب الفوارق بين الأفراد ، ويتحولون إلى كل لامتناهز . ولو حدث عند إحدى القبائل التهمجية أن اشتبك الرجال في الحرب أو أى عمل خطير ، وقبعت النساء في دورهن وقمن بمعاونة الرجال بالرقصات السحرية لبدا مثل هذا العمل مستهجنًا ومعارضًا مع العقل ، إذا حكم عليه تبمًا لمعايير فكرنا التجريبي و «القوانين العلية» ولكنه سيصبح مفهومًا وواضحًا بمجرد اعتماده في التفسير على تجاربنا الاجتماعية بدلًا من الاعتماد على تجاربنا الطبيعية . فالنساء يحاولن في رقصاتهن تحقيق هوية بينهن وبين أزواجهن ، وإظهار مشاركتهن الأزواج في آمالهم ، وخاوفهم ، والأخطار التي يتعرضون لها . ولا تعرض هذه الرابطة (رابطة التعاطف لرابطة العلية) لأى وهن بتأثير الفاصل الذى يفصل بين الطرفين ، ولكنها على عكس ذلك تزداد قوة . إذ يتألف بين الزوجين كيان عضوى لا ينقسم ، وما يحدث في جزء من هذا الكيان العضوى يؤثر في الجزء الآخر . ولا يزيد قدر كبير من الابتهالات المرجوة والسالبة ومن العبادات التقليدية العريضة ومن المحرمات القدسة عن تعبير هذه القاعلة العامة وتطبيقها . ولا تسرى

(١) انظر ماديت : Pre Animist Religion « ديانة ما قبل الإحيائية »
 « وحافة الدين » - The Threshold of Religion (لندن - متوين ١٩٠٩) .
 (٢) باومان A.A. Bowman ، دراسات في فلسفة الدين Studies in the Philosophy of Religion (لندن - ماكيلان ١٩٣٨ - الجزء الأول - ص ١٠٧) .

هذه القاعدة على الزوجين فحسب ، ولكنها تسمى على جميع أفراد القبيلة .
ففي حالة اتجاه أبناء إحدى قرى « الداياك » للصيد في الغابة ، يتحتم على
مئات أبناء الدار عدم لمس أى زيت أو ماء بأيديهم . إذ يؤدى القيام بذلك
إلى ازواجة أصابع الصيادين مما يساعد على انسلال الفريسة من أيديهم (٣) .
هذه الرابطة رابطة عاطفية وليست عليّة . فما يهم هنا ليس العلاقات
التجريبية بين الملل والمخلوقات ، ولكنه الشعور بالعلاقات الانسانية ، في
شلتها وعمقها .

وتظهر لهذا السبب نفس الظاهرة في كل صور القرابة الانسانية .
فلا يقتصر البدائي في تفسيره لعلاقات الدم على التفسير الفسيولوجى فحسب .
فمولد الانسان يبدو في نظره مثلاً مثلاً أسطورياً لافعلاً طبعياً . والقوانين
القائمة باعتماد التناسل على صلة جنسية غير معروفة عنده . ولذا نظر على
النوام إلى الولادة على أنها نوع من التجسد . وترغم قبيلة الارونتا في
وسط استراليا أن أرواح الموتى الذين يتمون إلى نفس الطوطم يتقنون إعادة
مولدهم في مواضع محددة ، ثم ينفلون في أجسام النساء اللاتي يتصادف
مرورهن في هذه البقعة (٤) . ولا ينظر حتى إلى العلاقة بين الطفل وأبيه
على أنها علاقة طبيعية بحته . هنا أيضا حلت الهوية محل العلية . إذ لا ينظر
في النظم الطوطمية إلى الأجيال الحاضرة على أنها قد انحدرت من أصل
حيوانى فحسب ، بل وتعد تجسدا لهذه الأسلاف الحيوانية أيضا . وعندما
تقوم قبائل الارونتا بالاحتفال بأهم أعيادها الدينية ، وعندما تقوم بعرض
طقوس « الانتيكيوما » *Intichiuma* ، فلنفسا لا تكفى بتمثيل حياة
الأسلاف وأعمالهم ومخاطراتهم ؛ وعما كانت ، ولكنها تتصور عودة الأسلاف
إلى الظهور في هذه الطقوس ، وتترك أثرها الخبير على الفور ، وتشعر به .
فهو تعتقد أنه لولا هذا التأثير الدائم لتوقفت الطبيعة وحياة البشر . فإن
يسقط المطر ، ولن تثمر الأرض بل تجلب وتتحول إلى صحراء قاحلة :

(٣) « النمن الذهى » - الجزء الأول « فن الصحر » - الجزء الأول من ١٢٠ .

(٤) فريزر - « الطوطمية والزواج من خارج القبيلة » *Totemism and Exogamy*

الجزء الرابع من ٥٩ - انظر إلى كتاب « بيلس » وجيلين السابقين الفصل ١٥ .

ويثبت الإنسان بوساطة مثل هذا العمل الوحدة الأساسية القائمة بينه وبين أسلافه من الأدميين أو الحيوانات ، كما يؤكد اعتماداً على فعل آخر الهوية بين حياته وحياة الطبيعة . والواقع أنه لا وجود لأى انفصال حاد بين العالمين ، فهما في نفس المستوى . إذ لا تبدو الطبيعة ذاتها في نظر العقل البدائي شيئاً فزيائياً يخضع لقوانين فزيائية . فهناك مجتمع واحد هو مجتمع الحياة يضم كل الكائنات الحية واللاحية على السواء (٥) . وتعتقد قبيلة الزون وهي من قبائل الهنود الحمر (في نيومكسيكو) أن الأشياء الطبيعية ليست وحدها التي تتبع نظام الحياة الاسمى ، وإنما تتبعه الأشياء المصنوعة أيضاً . فهو لا يحتوى على الشمس والأرض والبحر ، بل يحتوى أيضاً على الأدوات التي صنعها الإنسان (٦) .

ويتحتم استمرار تجديد هذه الحياة لو أريد المحافظة عليها . وينظر إلى التجديد نظرة بيولوجية فحسب . . ويعتقد اعتماد بقاء الجنس البشرى على أفعال اجتماعية ، لا على الأفعال الفسيولوجية فحسب . ويمكن مصادفة أوضح معبر عن هذه العقيدة العامة في طفوس الولادة التي تعد من الضرورات الهامة التي لا غنى عنها في كل المجتمعات البدائية . وينظر إلى الطفل في هذه المجتمعات حتى سن معين . أى حتى بلوغ سن المراهقة - على أنه كائن طبيعي ، ويعامل على هذا الوجه . فهو يظل في رعاية أمه التي تتولى الاهتمام بكل حاجياته الطبيعية . وعلى حين غرة يحدث انعكاس لهذا النظام الطبيعي . فلا مندوحة من أن يتحول الطفل إلى بالغ ، وأن يشارك بدور في المجتمع . وهذه نقطة حاسمة في حياة الإنسان ونصحبها حفلات طقوسية دينية بالغة الأهمية والأثر . فمن شروط ميلاده الكائن من الناحية الاجتماعية وجوب مرته (بمعنى ما) من الناحية الفزيائية . ولذا يتحتم تدريب الشبان المراد لإحداث هذا التحول لهم ، على تجارب

(٥) انظر كتاب « مقال عن الإنسان » لارنت كاسير لوى تفاصيل أخرى . -

Yale ١٩٤٤ . ص ٨٢ .

(٦) أنظر فرانك هاميلتون كاشنج Outlines of Zuni - التقرير السنوى الثالث

شرلكتب الاثنولوجى الأمريكى - واشنطن (١٨٨٩-١٨٩٢) ص ٩ .

مريرة . فعلى المرشح أن يهجر عائلته ، وعليه أن يحيا في عزلة كاملة ، وأن يتحمل أقصى الآلام والأوجاع المبرحة . بل ويطلب منه أحيانا المعاونة في الطقوس الخاصة بدفته . غير أنه بعد أن ينجح في كل هذه الاختبارات ، تجيء اللحظة الحاسمة التي يصرح له فيها بالاتصال بالآخرين ، ومعرفة السر الكبير الخاص بهذا المجتمع . ويعنى هذا التصريح تجديد الحياة ، أو بلبه صورة جديدة وأسمى منها (٧) .

وتحدث نفس الدورة التي يمر بها المجتمع الإنساني ، والتي يعتمد عليها جوهره في الطبيعة أيضا . فلا تخضع دورات الفصول لقوى الطبيعة وحدها ، لأن بينها وبين الإنسان رابطة وثيقة لا تنفصم . وتعد حياة الطبيعة وهبتها جزءا لا يتجزأ من الدراما الكبيرة الخاصة بموت الإنسان وبعثه . وتشابه في هذا الصدد طقوس الزرع التي نصادفها في كل الأديان على وجه التقريب مع طقوس المولد . فالطبيعة ذاتها في حاجة إلى استمرار تجديد حياتها، وعليها أن تموت حتى تستطيع أن تحيا . وتؤيد شعائر عبادات أتيثس وأدونيس وأوزيريس هذا الاعتقاد الأساسي الذي لا يتزعزع (٨) .

ويلو الدين اليوناني بعيدا كل البعد عن كل هذه التصورات البدائية . فنحن لا نصادف في الأشعار الهومييرية أى طقوس سحرية أو أشباح أو أطياف أو أوبة دلائل على الخوف من الموت . وعمكننا أن نطبق على هذا العالم الهومييري تعريف فنكلمان الشهير الذي رأى أن أهم علامة تميزت بها العبقريّة اليونانية « هو بساطتها ووقارها وجلالها المهيّب » . ولكن التاريخ الحديث للدين قد عرفنا علم خاوا هذا الجلال المهيّب من بعض شوائب . فتذكر المس جين الين هاريسون في مقدمة كتابها السابق ذكره : « أن الأولمبيين عند هوميروس يعملون كل البعد عن

(٧) انظر المرجع السابق لسبتمبر وجيلين - الفصل السادس ، وإل كتاب فان جنيب Genep - Les rites du passage (باريس - Nourry - ١٩٠٩) .
 (٨) فريزر - الفصحى الذهبى ، الجزء الرابع - أدونيس وأتيثس وأوزيريس . - الجزء الأول والثاني .

البداوة كالأوزان السداسية التي جاءت في شعره سواء بسواء . ووراء هذا المظهر الرقوص ، هناك نطاق من التصورات الدينية والأفكار الخاصة بالمشعر والتطهير والتكفير عن الذنوب التي تجاهلها هوميروس أو قمعها ، وإن كانت قد عادت للظهور عند بعض شعراء متأخرين مثل اسكيلوس بوجه خاص (٩) . ثم جاءت بعد ذلك نقطة تحول عميقة في الحضارة اليونانية ، والحياة الدينية اليونانية ، تعرضت فيها كل التصورات الهوميرية إلى الانهيار عن بكرة أبيها . فعلى حين غرة تعرض هلوأ الآلهة اليونانيون وبساطتهم للضباع - فيما يلمو - فلم يقوزوس إله السماء الساطعة ، وابولون إله الشمس على مقاومة القوى الشريرة التي ظهرت عند عبادة ديونيزوس أو لإزاحتها. ولم يكن لديونيزوس عند هوميروس أى مكان بين آلهة أوليمب. فهو قد انضم إلى الدين اليوناني متأخراً ، وبدأ غريباً عنه . ويرجع أصله إلى تراقيا وإلى العقائد الأميبوية - فيما يعتقد . وشاهدنا منذ ذلك الحين في الديانة اليونانية صراعاً متواصلاً بين قوتين متضادتين . ويمكن مصادفة تعبير كلاسيكي عن هذا الصراع في إحدى روايات أوريبيد . ولو قرأنا أشعار أوريبيد فإننا لن نكون في حاجة إلى أى دليل آخر لإثبات ما طرأ من زيادة في العنف ووحدة في المشاعر الدينية الجديلة .

ولا نصادف في المعتقدات الديونيسية - إلا فيما ندر - أى مظاهر من الملامح التي تميزت بها العبقرية اليونانية ، فإ يظهر فيها هو شعور من المشاعر الأصلية للبشرية ، يشترك فيه أكبر الطقوس بداوة مع اصمى الأديان الصوفية الروحية . انه رغبة الفرد العميقة في التحرر من ربة فرديته ، والانغمار في تيار الحياة الكلية ، ورغبته في فقدان ذاتيته والفناء في الطبيعة في جملتها ، إنها تقص الرغبة التي عبر عنها الشاعر الفارس مولانا جلال الدين الرومي : « ان من يعرف قوة الرقص يحيا في الله » : لقد بدت قوة الرقص عند الصوفي وكأنها السبيل الوحيد إلى الله . اذ تساعد حورات الرقص الهاذية والطقوس الشهوانية على فناء أنفسنا المحدودة المتناهية ، فتموت النفس الطاغية المظلمة كما أسماها الرومي ويولد الله .

على أن الدين اليوناني لم يستطع العودة في بساطة الى هذه المشاعر البدائية . فرغم أن هذه المشاعر لم تفقد قوتها، إلا أنها قد غيرت طابعها . والعقلية اليونانية عقلية منطقية بمعنى الكلمة : وهي تطالب باتباع المنطق في كل شيء . ولذا لم تقبل ، بغير ما يشبه التفسير النظري والتأويل ، عناصر الديانة الديونيسية التي اتصفت بتعارضها مع العقل . وقام اللاهوتيون الأورفيون بهلن التأويل . وحولت الأورفية ما كان في الأصل مجرد جمع من الطقوس الوحشية الفجة الى نسق منظم (١٠) . وابتدع اللاهوت الأورفي قصة ديونيسوس زاجريوس الذي وصف بأنه ابن زوس وسيميلي . ولقد أحبه أبوه ورعاه ، ولكن هيرا اضطهدته وشعرت نحوه بالقتل بدافع الغيرة ، وحرضت الطيتان على قتله في طفولته . وحاول الهرب من هذا المصير بتغيير مظهره جملة مرات ، ولكنه قهر في النهاية عندما تخفى في صورة ثور . ومزقت جسده اربا ، والنهمها أعداؤه . وقام زوس بالقضاء على الطيتان جزاء لهما على جرمتهما ، يان صرعهم يوميض من البرق . وانبعث من رمادهم الجنس البشري الذي امتزجت فيه عناصر الخير المستمدة من ديونيسوس زاجريوس بعناصر شيطانية شريرة ترجع إلى العنصر الطيتاني .

وتعد أسطورة ديونيسوس زاجريوس مثالا نموذجيا لأصل الحكايات الأسطورية ومعناها . فهي لا تتحدث عن أي ظواهر طبيعية أو تاريخية ، ولا تتضمن أي وقائع من الطبيعة ، ولا تروى أية روايات عن بطولات الأسلاف أو معاناتهم . ورغم هذا فإن الأسطورة ليست مجرد قصة خرافية . إن لها أساسا في الحقيقة (Fundamentum in re) فهي تشير إلى حقيقة معينة ، وإن كانت هذه الحقيقة ليست طبيعية ولا تاريخية

(١٠) انظر هاريسون لمقدمة رسالة « الأورنية » في الدين اليوناني والحياة الحضارية . الفصلان التاسع والعاشر . وإلى كتاب « أروين رود » - *Psyche* - الجزء الثاني - الفصل الماشر الترجمة الإنجليزية لميلز W.B. Hillis نيويورك هاركور - ١٩٢٥ - ص ٣٢٥ .

انظر « رود » لمقدمة أسطورة ديونيسوس زاجريوس . بنفس المرجع ص ٣٤٠ .

إنها حقيقة طقوسية ، فلقد قامت الأسطورة بتصوير ما تؤمن به الديانات الديونيسية . واعتماد المتعبون الديونيون اختتام عباداتهم ببعض الشعائر ، فبعد أن تشتد حمى الرقص الوحشى ويبلغ ذروته ، يتضرعون الى الله ويتوسلون اليه لكي يظهر لعباده :

« أيا ديونيسوس ، تكشف لنا ! ، فإظهار في
شكل ثور نستطيع أن نراه ،
أو إظهار لنا كثنين متعدد الوجوه .
أو كأسد تحيط به حالة متألفة متوهجة » (١١)

ويستمع الله الى هذا التضرع ، ويعد بإجابة هذا المطلب . فيظهر ويشارك في الطقوس ، ويشارك في الرقص المحموم المقلص الذى يقوم به عبيده ، ويتنفض بنفسه على البهيمه التى تختار كضحية له ، ويمسك بلحمها الذى يقطرهما ويتلحمها نيشة .

تتصف هذه الرواية بوحشيتها وإسرافها فى الخيال ، وخلوها من أية معقولة . ولكن الأسطورة مطالبة بإعادة تأويل هذه العقائد الشهوانية . فلم ينظر فى اللاهوت الأورفى الى هذه النسوة على أنها مجرد مظاهر خيلى : أنها نوع من هوس العشق الإلهى : hieromania يمثل الروح عندما تطير بعد مبارحتها الجسد للاتحاد بالله (١٢) . فلقد تشتت الواحد المقدس بتأثير قوى الشر ، وبعد ثورة الطيتان على زوس وتحول إلى هذه الكثرة من الاشياء الموجودة فى العالم ، وهذه الكثرة من البشر . ولكن هذا لا يعنى فناءه . إذ يمكن إعادته إلى سابق عهده . ولن يتحقق هذا إلا إذا ضحى الانسان بفرديته ، وإذا حطم كل عائق يقف بينه وبين الوحدة الأبدية للحياة .

دنا ندرك احد العناصر الأساسية فى الأسطورة . فإن الأسطورة لم

(١١) « أوربيد » Bacchae — ١٠١٧ — الترجمة الإنجليزية . لأرثر واي .
المكتبة الكلاسيكية Loeb — كيمبردج وهارفارد ١٩٣٠ — الجزء الثالث ٨٩ .
(١٢) أنظر « روده » — المرجع السابق ص ٢٥٧ .

تنبعث من عمليات عقلية فقط ، ولكنها انبعثت من الانفعالات انسانية عميقة . على أن كل النظريات التي اكتشفت من جهة أخرى بتأكيد العنصر الانفعالي قد أخفقت في أدراك نقطة أساسية . فلا يمكن وصف الأسطورة بأنها انفعال فحسب ، لأنها تعبير عن انفعال . والتعبير عن الشعور شيء ، والشعور شيء آخر . إنها انفعال قد تحول إلى «صورة» . وتدل هذه الحقيقة ذاتها على حدوث تغيير عميق . فما سبق الشعور به حتى ذلك العهد في صورة باهتة ، قد أصبح يبدو في شكل محدد ، وما كان في حالة سلبية مخمضة ، قد تحول إلى شيء فعال .

ويلزم لفهم هذا التحول التفرقة بين نوعين من التعبير . النوع الأول هو التعبير القزى ، والنوع الثاني هو التعبير الرمزي . وألف داروين كتاباً كلاسيكياً عن التعبير عن الانفعالات عند الادمين والحيوانات . وعرفنا من هذا الكتاب أن لواقعة التعبير أساساً بيولوجياً عريضاً . فهي ليست مقصورة من أية ناحية على الإنسان . إذ يشارك فيها العالم الحيواني برمته . وكلما ارتقينا إلى المراحل العليا من الحياة الحيوانية سنرى ازدياداً في قوة هذه التعبيرات وتنوعها . ويقول يركس « R.M. Yerkes » بوجود أمثلة عديدة من الأنواع الأساسية للتعبيرات الانفعالية الانسانية (أن لم نكن كلها) في سلوك الشمبانزى . والتعبيرات الانفعالية عند الشمبانزى رائعة ، وإن كانت تثير في نفس الوقت الحيرة بسبب تعقدها وتنوعها (١٣) . كما أن انفعالات الحيوانات الدانية وتعبيرها المناظرة متعددة إلى أبعد حد . ويمكن كشف بعض الظواهر التي جرت العادة على نسبتها إلى الانسان وحده (كالشعور بالحياء والاصفرار) في عالم الحيوان (١٤) . ويتضح من هذا وجوب توافر بعض وسائل للتفرقة بين المنبهات المختلفة ، حتى عند أدنى الكائنات الحية ، كما أن هذه الكائنات قادرة على

(١٣) روبرت « يركس » Yerkes - الشمبانزى - مستعمرة الأبحاث العملية . (ليو سالز - ميل - ١٩٤٣) . ص ٢٩ .

(١٤) انظر أنجيلو موسو Maso - « الخوف » Fear ، ترجمها للإنجليزية R. Klesow و Lough (لندن ونويورك لونجمان ١٨٩٦) ص ١٠ .

القيام بردود فعل مختلفة للاستجابة لهذه المنبهات . ولن يكون في مقدور هذه الكائنات أن تحيا لو تعذر عليها التفرقة في سلوكها بين ما يفيدها وما يضرها ، أو بين خيرها وما يسيء إليها . ويبحث كل كائن عضوى عن أشياء معينة ، ويتجنب أشياء أخرى . فالحيوان يبحث عن فريسته ويهرب من أعدائه . وينظم كل هذه العمليات شبكة من الغرائز المعقدة والحواجز الحركية التي لا تحتاج لى وعى . وكما أشار ريبو أن أول طور تمر به الحياة العضوية هو طور الحساسية البروتوبلازمية الحيوانية السابقة للشعور . وللكائن العضوى ذاكرة . وتحفظ هذه الذاكرة ببعض تأثيرات قد تكون صحية أو مرضية . وه توجد على نفس النحو صورة لا واعية ذاتية هي الحساسية العضوية ، وتقوم بالاعداد للمراتب العليا من الوعى الانفعالى ، وتعد أساساً لها . وتماثل الصلة بين الحساسية الحيوية والشعور الواعى ، الصلة بين الذاكرة العضوية ، والذاكرة بالمعنى المؤلف للكلمة (١٥) . ولو حدث أن تدخل الوعى فى حياة الحيوانات الراقية ، وبدأ فى القيام بدور أساسى ، فإننا لن نستطيع وصف أحواله بنفس اللغة التى نستعملها فى حالة الانسان ، كأن ندعو هذه الاحوال « بالادراك » أو « الأفكار » . إذ يخضع سلوك الحيوان - فيما يبدو - لبعض حالات الانفعال التى تحدث عنده شعوراً « بالألفة » أو بالتعرض للخطر ، أو « بالرضا » أو « بالنفور » ويتساءل كوهلر W. Köhler فى دراسته لسيكولوجية الشمبانزى :

« ألا يعد من الفروض المسموح بها القول باتصاف بعض أشكال من الأشياء بمظاهر الغرابة والإزعاج . ولا يرجع هذا إلى تأثيرها على بعض عمليات آلية لدينا تدفعنا إلى تصورهما على هذا الوجه . وإنما هذا يرجع - مع تسليمنا بالخصائص العامة لطبيعتنا - إلى أن لبعض الأشكال طابعاً مفرعاً وللبعض الآخر طابع الرشاقة أو العجز أو النشاط أو القدرة على التصميم » (١٦)

(١٥) « ريبو » المرجع السابق ص ٢ .

(١٦) انظر « كوهلر » Zur Psychologie Köhler der Schimansen (سيكولوجية الشمبانزى) (مقدمة الجزء الأول ١٩٢١) . الترجمة الإنجليزية لأيللا ويتر = The Mentality

ولا يصح إرجاع هذه الدراية بهذه الحالات الانفعالية المختلفة إلى فعل تأمل يقوم به الحيوان . كما أنها لا تفهم بعد الرجوع إلى التجربة الفردية التي مر بها الحيوان . إذ تظهر مثلاً الطيور الصغيرة بعد مولدها مباشرة خوفاً من الصقور أو الثعابين . على أن هذا الخوف لا يعتمد على أية قدرة على التمييز . فلا نقشعر الكتاكيت الصغيرة ملءاً من الطيور المفترسة [فحسب ، ولكنها نقشعر لدى رؤيتها أى شيء كبير يحلق فوقها . ولا يصح الجمع بين هذه الانفعالات الغريزية تحت نوع محدد . فهي غير مرتبطة في حدوثها بفتة معينة من الأشياء التي تتميز بطابع الخطورة .

وحدثت خطوة جديدة بعد ظهور الانسان . فأول كل شيء ازحادت الانفعالات تخصصاً . ولم تعد مجرد مشاعر مبهمه معتمة . وأصبحت تشير إلى فئات خاصة من الموضوعات والأشياء . على أن هناك كذلك ظاهرة أخرى لا تصادفها عند أى أحد بخلاف البشر ، وإن أستر هناك بغير شك عدد لا حصر له من ردود الفعل الإنسانية التي لا تختلف من حيث المبدأ عن ردود فعل الحيوانات . فإذا قام أى انسان بالرد على إهانة وجهت إليه بتقطيب حواجه أو بالتلويح بقبضة يده ، فإن ساوكة في هذه الحالة لا يختلف عن سلوك الحيوان عندما يكشر عن أنيابه في حضرة أى عدو له . ولكننا نستطيع القول بوجه عام بانتماء الاستجابات الإنسانية إلى نوع مختلف . فما تتميز به هذه الاستجابات عن ردود الفعل الحيوانية هو طابعها الرمزي (١٧) . ويمكننا أن نكشف آثار هذا الاختلاف الأساسي في المعنى في نهضة الحضارة الإنسانية واتساعها . فلقد كشف الانسان نوعاً جديداً من التعبير هو التعبير الرمزي . ويعد هذا التعبير الرمزي عاملاً مشتركاً في كل الأفعال الحضارية ، أى في الأسطورة والشعور والأفقه والفن والدين والعلم .

of Apes . = (لندن - كيجان بول لهوبورك هاركور بريس ١٩٢٥) . الملحق
ص ٣٢٥ .

(١٧) انظر إرنست كاسيرر « مقال عن الإنسان » ، فيه مناقشة مفصلة لهذه المشكلة . -
- الفصل الثالث - ص ٢٧ .

وتتميز هذه الأفعال باختلافاتها الكثيرة ، وإن كانت تحقق مهمة واحدة . وهذه المهمة هي « الموضعة » (٥) . فنحن « نوضع » مدركاتنا الحسية في كلمات اللغة . وتتخذ مدركاتنا الحسية بتأثير التعبير اللغوي ذاته صورة جديدة . تختفى فيها صورة المعطيات المنعزلة ، وتتنازل عن طابعها الفردي ، وتنطوي تحت تصورات فئات تسمى باسم « الأسماء » . ولا يقتصر أثر عمية التسمية على إضافة علامة متفق عليها إلى شيء موجود بالفعل ، أى إلى موضوع معروف من قبل . فهي بالأحرى ضرورة مسبقة لتصور الموضوعات ذاتها ولفكرة الواقع التجريبي الموضوعي (١٨) .

وليس الأسطورة بعيدة فحسب إلى أقصى حد عن هذا الواقع التجريبي ، واكنها بمعنى ما متناقضة تناقضاً شديداً معه . فهي تبدو وقد أنشأت عالماً فانتازياً . ومع هذا فإن للأسطورة ذاتها جانباً موضوعياً ومهمة موضوعية محددة . فالرمزية اللغوية « تموضع » التأثيرات الحسية ، كما « تموضع » الرمزية الأسطورية المشاعر . ويتبع الإنسان في طبقوسه الدينية تأثير رغبات فردية عميقة وحوافز اجتماعية عنيفة . ويقوم بهذه الأفعال بغير علم بدوافعها . فهي أفعال لاشعورية تماماً . غير أنه في حالة تحول هذه الطيقوس إلى أساطير ، سيظهر جانب جديد . إذ لن يكفى الإنسان في هذه الحالة بفعل هذه الأشياء ، ولكنه سينجحه إلى التساؤل عما تعنيه : وإلى البحث عن أصلها وفصلها ، ويحاول فهم من أين جاءت والغاية التي تسعى إليها . وربما بدت الإجابة التي يجيبها على هذه الأسئلة قاصرة حتماء . ولكن ما يهم هنا ليس الإجابة ، ولكنه السؤال ذاته . فبمجرد اتجاه الإنسان إلى التعجب من أفعاله ، فإنه يكون قد خطا خطوة جديدة حاسمة ، ويكون قد طرق سبيلاً جديداً سيؤدي به في النهاية إلى الابتعاد عن حياته الغريزية اللاشعورية . والقول بأن كل تعبير عن الأفعال يؤدي إلى تأثير ملطف من الحقائق

Objectification. (٥)

(١٨) انظر إل مقال Le langage et la construction du monde des objets
 في مجلة سيكلوجية الأسياء والشواذ Journal de
 psychologie normale et pathologique السنة الثلاثون (١٩٢٣) . ص ١٨ - ٤٤ .

المعروفة . فقد تساعد ضربة بقبضة اليد على تلطيف غضبنا ، كما يساعدنا الانفجار بالدمع على تسكين أحزاننا وأشجاننا . كل هذه حقائق مفهومة ، ويمكن ردها في سهولة إلى أسباب فسيولوجية وسيكلوجية . فمن الناحية الفسيولوجية ، يمكن إرجاع ذلك إلى المبدأ الذي أسماه هيربرت سبنسر (التفريغ العصبي) ويصح من ناحية معينة تطبيق هذا القانون (التفريغ العصبي) على جميع التعبيرات الرمزية كذلك . . ولكننا نصادف في هذه الناحية ظاهرة جديدة كل الجدة . ففي ردود أفعالنا الفزيائية ، يعقب الانفجار المفاجيء حالة من حالات السكون . وبمجرد اختفاء الانفعال فإنه لا يترك وراءه أى أثر دائم . ولكن الأمر يختلف إذا عبرنا عن انفعالاتنا بواسطة أفعال رمزية . فإن لمثل هذه الأفعال قوة مزدوجة : قوة « التوفيق » و « الإطلاق » وتوجه الانفعالات هنا كذلك إلى الخارج ، ولكنها تتركز بدلاً من أن تشتت . ففي ردود الأفعال الفزيائية ، تصبح حركات الجسم المناظرة لانفعالات معينة أكثر انبساطاً وتمتد إلى نطاق أوسع . واعتقد هيربرت سبنسر في اتباع عملية « البسط » والاتشار قاعدة مغلوبة : إذ تتأثر في البداية العضلات الرقيقة لأعضاء الجهاز الصوتي وعضلات الوجه الصغيرة . وفي حالة ازدياد الشعور ، يتأثر الجهاز الدموي « بالتفريغ العصبي » (١٩) . ولكن ما يعنيه التعبير الرمزي ليس تخفيف الانفعال ولكنه تركزه . فما نصادفه في هذه الحالة ليس مجرد تحول الانفعال إلى صورة خارجية ، بل هو تكثفه . فلا يقتصر الأمر في اللغة والأسطورة والفن والدين على تحول انفعالاتنا إلى سلوك فحسب ، إنما هي تتحول إلى « أعمال » . وهذه الأعمال لا تتعرض إلى الاضمحلال . أنها تستمر وتبقى . ولا يحدث أى رد فعل فزيائى أكثر من أثر ماطف وسريع وبقى ، بينما قد يتحول التعبير الرمزي إلى قوة دافعة دائمة *momentum aere perennis* .

وتبين القدرة على « الموضعة » و « التثبيت » بوجه خاص في الشعر والفن . واعتبر جوته هذه الميزة أهم سمة تميز بها شعره . فهو يقول متحدثاً

(١٩) انظر « هيربرت سبنسر » : « مبادئ علم النفس » (نيويورك - ابلتون ١٨٧٢) .

المجلد الثاني . ٤٩٠ - ٥٠٢ .

عن شبابه في كتابه Dichtung und Wahrheit (الشعر والحقيقة) :

« وهكذا بدأ هذا الميل الذي لم أستطع أن أحيده عنه طوال حياتي - أي الميل إلى تحويل كل ما أشعرني بسرور أو انزعاج ، أو شغلني بطريقة أو أخرى إلى صورة أو قصيدة - إلى محاولة فهم اتجاهي إلى هذه الأشياء ، حتى أستطيع أن أعدك من تصوراتي للأشياء الخارجية ، وأشعر براحة عقلية من ناحيتها . ولم تكن الرغبة لتحقيق ذلك ضرورة لأي أحد أكثر مني ، لأن مزاجي الطبيعي كان يدفعني إلى التردد باستمرار من طرف لآخر . ومن ثم أصبح القول بأن أعمالتي التي أصبحت معروفة هي مجرد شذرات من اعتراف عظيم » (٢٠) .

ونحن لا نصادف في الفكر الأسطوري والخيال الأسطوري اعترافات شخصية . إذ تعني الأسطورة « موضعه » تجربة الإنسان الاجتماعية ، وليس تجربته الشخصية . حقاً اننا قد صادفنا فيما بعد أساطير من صنع الأفراد كأساطير أفلاطون الشهيرة على سبيل المثال . ولكن تقتصر هذه الأساطير إلى خاصة ضرورية من أهم الخصائص التي تتميز بها الأساطير الحقة . فلقد كان أفلاطون متحرراً كل التحرر عندما ابتلع هذه الأساطير . ولم يكن خاضعاً لتأثيرها ، فرجها وفقاً لمشيئته وغايته ، أي غاية الفكر الديالكتيكي والأخلاقي . ولا تتمتع الأساطير الحقة بهذه الحرية الفلسفية ، لأن الصور التي تتألف منها لا ينتظر إليها كصور ، (أي لا ينظر إليها على أنها رموز) بل ينظر إليها على أنها حقائق . ولا يمكن رفض هذه الحقائق أو نقدها ، بل يجب تقبلها بغير مناقشة . ومع هذا فقد تم تخطو الخطوة التمهيدية الأولى في الطريق الجديد الذي سيؤدي في النهاية إلى هدف جديد . فحتى في هذه الحالة ، ليس ما يحدث مجرد شعور بالانفعالات ولكنه حدس لها ، بعد أن تحولت إلى صور . وهذه الصور فجأة وغريبة ووهمية ، وإن

(٢٠) جوته « الحقيقة والشعر » Dichtung und Wahrheit - الترجمة الإنجليزية .
لجون أو كستورد . (لندن بيل ١٨٩٧ الجزء الأول - ص ٢٤٠) .

كانت هذه الخصائص ذاتها هي التي جعلتها مفهومة في نظر غير المتحضرين ، لأنها تستطيع أن تزوده بتفسير للطبيعة وأحواله الداخلية .

كثيراً ما قيل أن الأسطورة والدين مجرد ظاهرتين قد ترنبتا على الخوف . على أن ما هو أكثر ضرورة في حياة الانسان الدينية ليس حقيقة الخوف ، ولكنه الصورة التي يتحول إليها الخوف . فالخوف غريزة بيولوجية كلية لا يمكن قهرها أو قمعها كل القمع ، ولكن من المستطاع تغيير صورتها . والأسطورة مشبعة بأعنف الانفعالات والرؤى المزعجة . ولكن الانسان يستطيع عن طريق الأسطورة تعلم فن جديد غريب هو فن التعبير . وهذا يعنى اكتسابه القدرة على تنظيم غرائزه البعيدة الغور وآماله ومخاوفه .

وتظهر هذه القدرة التنظيمية في أقوى صورها عندما تواجه الانسان أعظم مشكلاته ، أى مشكلة الموت . فلقد كان التساؤل عن أسباب الموت من بين أول الأسئلة الملحة التي واجهت البشرية . وهناك أساطير عن الموت تروى في سائر البقاع ، في أوطى صور من صور الحضارة الانسانية وأماها (٢١)

ويذكر الأنثروبولوجيون جهوداً كبيرة للعثور على ما أسموه « بأدنى تعريف للدين » ، أى تعريف يضم الوقائع الضرورية الأساسية في الحياة الدينية . ولم يحدث أى اتفاق بين المدارس المختلفة حول طبيعة هذه الوقائع . فلقد اعتقد تايلور أن الاحيائية هي أساس فلسفة الدين عند البدائيين والمتحضرين على السواء . وانجم الكتاب فيما بعد إلى القول بأن ما يسمى قاعدة المحرمات والقوى الخفية هو أدنى تعريف للدين (٢٢) . وتعرضت النظورثان لعدة اعتراضات . وما يبلو لانتزاع فيه في كل هذا هو أن الدين كان من

(٢١) انظر على سبيل المثال لأساطير الموت عند الوطنيين في جزائر. روبراند - ذكرها مالبينوسكي في كتابه « الأسطورة عند سيكلوجية البدائيين » لندن « كيجان بول ١٩٢٦ - ص ٨٠ - طبع كملك بنيويورك « فوردون » (١٩٢٠ . ص ٩٠) .
(٢٢) انظر ماريت - « حادة الدين » السابق ذكره . (ص ٣٧) .

البداية « مسألة حياة أو موت » ويتساءل مالبينوفسكى عن أصل العقائد المرتبطة بالروح الانسانية ويقول :

« ما هو الأصل الذى نبعث منه كل العقائد الخاصة بالروح الانسانية وبالحياء بعد الموت وبالعناصر الروحية فى العالم ؟ اننى أعتقد أن كل الظواهر التى توصف بوجه عام بكلمات « مثل (الأحيائية) و (عبادة الأسلاف) و (الإعتقاد فى الأرواح والأشباح) قد نبعث من نظرة الإنسان إلى الموت . فالوقت حقيقة ستحير فهم الإنسان إلى الأبد ، وتقلق مضجعه هنا يتقدم الدين ويؤكد الحياء بعد الموت وخلود الروح وإمكان الاتصال بين الحى والميت . ههنا الكشف يضمن معنى للحياة ، ويحل النقائص والصراعات المتصلة ببقاء الإنسان بقاء عابرا على الأرض » (٢٣)

وذكر أفلاطون فى محاوره قيدرنا تعريفا للفيلسوف قال فيه إن الجدير باسم الإنسان هو من تعلم أعظم فن وأصعبه ، أى من عرف كيف يموت . واستعار المفكرون الجدد هذه الفكرة من أفلاطون ، وأكادوا أن الطريق الأوحى الذى يستطيع الإنسان سلوكه للتحرر ، يعتمد على تحرره من فكرة الموت . فكما قال مونتاني : « أن من تعلم كيف يموت ، سينسى معنى العبودية . ومعرفتنا كيف نموت تحررنا من كل خضوع وقيود » (٢٤) . ولن تستطيع الأسطورة الرد بأية اجابة عقلانية على مشكلة الموت . ومع هذا فلقد سبقت الأسطورة الفلسفة بامد طويل فى القيام بدور العلم والمرنى الأول للبشر . إذ استطاعت وحدها فى طفولة الجنس البشرى إثارة مشكلة الموت وحلها

(٢٣) مالبينوفسكى - أساس الإيمان والأخلاق « محاضرة ريدل التذكارية » . (لندن أكسفورد ١٩٢٦) .

(٢٤) « مقالات مونتاني » Montaigne الجزء الأول ص ١٩ . فى مجموعة أعماله ترجمة هازليت ومراجعة « وايت » نيويورك درى ١٨٦١ . الجزء الأول ص ١٢٠ .
Montaigne, Essai texte établi et présenté par Jean Plattard
(الكتاب الأول الفصل العشرون باريس فرناند روثي ١٩٣١) ١١٧

« Qui a appris à mourir, il a desormais à servir. Le savoir mourir nous affranchit de toute subjection et contrainte.
(من تعلم كيف يموت ، سيتحرر من كل خضوع وقيود) .

في لغة كانت مفهومة لدى العقل البدائي . ويقول آشيل لارديسوس :
« لا تحاول تفسير الموت لى » (٢٥) . ولكن هذه المهمة العسيرة هي التي
اضطاعت بتحقيقها الأسطورة في تاريخ البشرية . إذ كان تقبل
العقل البدائي لحقيقة الموت أمر عسيرا . فلم يكن من المستطاع اقناعه بتقبل
فكرة القضاء على وجوده الشخصى كظاهرة طبيعية لامناص من حدوثها .
هذه الحقيقة هي نفس الحقيقة التي أنكرتها الأسطورة ، وحاولت القضاء
عليها . فلقد بينت أن الموت لا يعنى فناء الحياة الانسانية ، وكل مايعنيه هو تغير
في صورة الحياة ، أى حلول صورة من صور الوجود محل صورة أخرى .
ولا وجود لحد فاصل واضح بين الحياة والموت . فإن الحد الذي يفصل بينهما
مبهم وغير واضح ، بل ويمكن إحلال كل من الكلمتين (الحياة والموت)
محل الأخرى . فاورييد يتساءل « ألا يحتمل أن تكون الحياة هنا هي الموت
بالفعل ، وأن يكون الموت بدوره هو الحياة ؟ » . أن سر الموت قد تمحول في
الفكر الأسطوى إلى صورة ، ولم يعد الموت نتيجة لهذا التحول يبلو حقيقة
مادية غير محتملة ، بل أصبح شيئا مفهوما يمكن احتماله .

الجزء الثاني
الصراع مع الأسطورة في تاريخ
النظريات السياسية

٥ - « لوجوس » و « هيميتوس » فى الفلسفة اليونانية الأولى

ظهرت النظرية العقلانية فى المذولة إلى عالم النور فى الفلسفة اليونانية. وكان اليونانيون همنا — كما هو الحال فى سائر المجالات — رواداً للفكر العقلانى. إذ كان ثوكوديديس أول من هاجم التصور الأسطورى للتاريخ ، وكان العمل على الخلاص من كل ما هو خرافى من المهام الأساسية الأولى التى عنى بها .

يقول ثوكوديديس : « ربما أدى نقص الرومانس من تاريخى إلى الاقلال — كما أخشى — من طرافته بعض الشيء ، وإن كنت سأشعر بالكثير من الارتياح لو وصف بأنه نافع بوساطة أولئك الباحثين الذين يرغبون الحصول على معرفة دقيقة بالماضى تعينهم على تفسير المستقبل ، الذى يتحتم أن يكون وضعه ضمن المسائل الإنسانية مشابهاً لماضى ، إن لم يكن انعكاساً له . ولقد قصدت بكتابة هذا التاريخ تأليف كتاب يصلح لكل العصور ، ولم أقصد به استعراض أحداث وقية عابرة » (١) .

على أن نظرة اليونان إلى التاريخ لم تتميز على النظرات التى سبقها فى استنادها على وقائع جديدة ، وعلى فهم أعمق ، واستبصار سيكولوجى وحسب . إذ اكتشف اليونانيون أيضاً — نهجاً جديداً ساعدهم على إدراك المشكلة فى ضوء جديد كل الجدة — فلقد درسوا الطبيعة قبل دراستهم للسياسة . واكتشفوا أول اكتشافاتهم العظيمة فى هذا الميدان . وما كان فى وسعهم تحدى سلطان الفكر الأسطورى ، لولا هذه الخطوة الأولى .

(١) ثوكوديديس « الحرب البيلونيزية » الكتاب الأول — الفصل الثامن والعشرون — الترجمة الإنجليزية ، لريتشارد كراول — Buryman's Library — نيويورك —

وبذلك أصبحت هذه النظرة الجديلة إلى الطبيعة أساساً مشتركاً لنظرة
جديلة إلى حياة الإنسان الفردية وحياته الاجتماعية .

ولم يكن من المستطاع تحقيق النصر على الأسطورة بمجرد ضربة .
فهنا كذلك نصادف نفس المنهج المعتمد على الأناة والترتيب ، والذي كان
من بين مميزات العقل اليوناني . وكان هؤلاء المفكرين كانوا يتبعون
خطة استراتيجية سبق رسمها . فلقد هاجموا موقفاً حربياً تلو الآخر ، ودكوا
أمنع الحصون ، حتى تسنى في النهاية تحطيم كل الأسس التي اعتمد عليها
الفكر الأسطوري . وشارك كل المفكرين العظام والمدارس الفلسفية المختلفة
في هذا العمل . ولقد وصف أرسطو ، أول المفكرين اليونانيين أو
مفكري مدرسة ميليتوس « بالفزيولوجيين القدماء » فلقد كانت
الطبيعية (physis) هي الموضوع الأوحده الذي اجتنب انتباههم .
وتعارضت نظرتهم إلى الطبيعة على خط مستقيم مع التفسير الأسطوري للظواهر
الطبيعية . وما من شك في أن الحد الفاصل بين نوعي الفكر اليوناني المبكر لم
يكن قد تحدد في وضوح بعد ، وإنما كان مبهماً ومتردداً . فلقد قال طاليس
« أن كل الأشياء غاصة بالالهة (٢) » والمغنطيس حتى لأن له قدرة على
تحريك الحديد (٣) . ووصف أنبادوقايس الطبيعة بأنها صراع هائل يدور
بين قوتين متعارضتين هما قوة الحب ، والشماتة . فطورا تتحد كل الأشياء
وتصبح شيئاً واحداً بفعل الحب ، وطورا آخر يتجه كل شيء في اتجاه مختلف
بفعل التنافر ، الذي يولد المشاحنة (٤) . ولا جدال أن هذه التصورات كانت
أسطورية . ومن الجدير بالذكر أن أحد المؤرخين الممتازين للفلسفة اليونانية
قد ألف كتاباً حاول فيه أن يبين اعتماد الفلسفة الطبيعية اليونانية في البداية

(٢) أرسطو - « كتاب النفس »

(٣) نفس المرجع الكتاب 405a A—io ٦ - ١٩ .

انظر ديلس - « فترات من فلسفة ما قبل سقراط » Fragmente der Vorsokratiker
الطبعة الخامسة برلين دار النشر (Weidmannsche Buchhandlung) ١٩٢٤ - .

(٤) انظر « إلهادوقايس » في كتاب « ديلس » نفس المرجع [الجزء الأول
ص ٣١٥ .

على الأساطير أكثر من اعتمادها على الروح العلمية (٥) . ولكن هذه النظرية إلى المشكلة مضللة. ولا جدال أن الخلاص من العناصر الإسطورية على الفور ليس بالأمر الميسور ، ولكن هذه العناصر قد توازنت و « تعادلت » بعمل اتجاه فكري جديد تقدم في ثبات وازداد قلته. فلقد قام مفكر ومدرسة ميليتوس (طاليس وأنكسيماندر وأنكسيانس) بالبحث عن بداية الأشياء أو أصلها . ولا يعد هذا الاتجاه اتجاها جديدا. وما كان جديدا بحق هو تعريفهم لكلمة « بداية » . arche . ففي كل الكونيات الأسطورية ، كلمة أصل تعنى الحالة البدائية التي اتصف بها الماضي الأسطوري السحيق . هذا الماضي الذي زال واختفى ، والذي حلت محله أشياء أخرى ، وأدرك المفكرون الطبيعيون اليونانيون الأوائل البداية إدراكا مختلفا ، كما عرفوها تعريفا مختلفا . فما يبحثون عنه ليس واقعة عرضية ، بل علة جوهرية . فليست البداية مجرد نقطة بدء في الزمان ، بل هي « المبدأ الأول » . أنها شيء دال على السبق المنطقي أكثر منه شيء دال على السبق الزمني . فالعالم عند طاليس لم يبدأ في صورة ماء باعتبار ما سبق فحسب ، ولكنه يتكون من الماء على اللوام . فالماء هو العنصر الباقي والدائم في كل الأشياء . والأشياء لم تتطور في صورة عشوائية من عنصر الماء أو الهواء أو اللا محدود (Apeiron) الذي تحدث عنه أنكسيماندر ، أي تبعا لتزوات فعل خارق ، ولكنها تطورت في نظام مستظم تبعا لقواعد عامة. أن فكرة مثل هذه القواعد الراسخة الثابتة بعيدة كل البعد عن الفكر الأسطوري .

على أن الطبيعة قبل كل شيء هي مجرد ظاهر العالم الأسطوري . فهي ليست مركزه . وتطلب توجيه هذا الهجوم إلى هذا المركز ، (أي إلى الفكرة الأسطورية عن الآلهة) قدرنا أعظم من الشجاعة والجرأة في إبداء الرأي . واشترك في هذا الهجوم القوتان المتضادتان اللتان تتألف منهما الفلسفة اليونانية (فلسفة الوجود وفلسفة الصيرورة) . واعتمد كل من المفكرين الأيليين ، وهراقليطس ، على نفس البراهين في معارضة الآلهة الهوميرية . ولم يخش

(٥) انظر كارل يول Joël — في كتاب aus dem Geiste der Mystik Der Ursprung der Naturphilosophie (أصل فلسفة الطبيعة في العقل المبرق — بال ١٩٠٣)

هيراقلطس القول بوجوب استبعاد هوميروس من قائمة الفلاسفة ، وقال أنه يستحق الجلد ، بسبب إساءته تصور الآلهة (٦) . وحاول الفلاسفة ، اكتشاف الوجه الحقيقي للإله من وراء الأقنعة التي نسجها خيال الشعراء وصانعو الأساطير . فلقد خضع الشعراء وصانعو الأساطير للإغراء السائد بين الناس ، ووصفوا الآلهة في صورتهم . وقال أكستوفان إن الأنوبيين قد اعتقلوا أن الآلهة سود الوجه فطس الأنوف . وجعل آل تراقيا للإلهة عيوناً زرقاء وشعراً أحمر . ولو كان للثيران والخيول والأسود أباد ، وكان التصوير في مقدورهم لما كان من المستبعد أن يصور الخيل الهتهم في صورة الخيل ، وأن يصور الثيران آلهتهم في صور ثيران (٧) . ورفض أكستوفان هذه الصورة الأسطورية لسبيين ، أحدهما فلسفي والآخر ديني ، فلقد أصر بوصفه مفكراً تأملياً على القول بأن تعدد الآلهة أمر متناقض بعيد عن العقل . ووصف أكستوفان في إحدى الفقرات التي جاءت في كتاب الميتافيزيقا لأرسطو بأنه « أول أنصار فكرة الواحد » (٨) . فتبعاً للفكرة الدوجماتيكية الأساسية التي سارت عليها المدرسة الإيلية ، يمكن وضع كلمة « وجود » وكلمة « وحدة » الواحدة منهما مكان الأخرى . فلو كان لله وجود حق سيحتج إتصافه بالوحدة الكاملة . والقول بأن هناك عدة آلهة ، بينها نزاع وحروب وشاحنات هو قول مناف للعقل من وجهة نظر تأملية ، كما إنه دال على الفسق من وجهة نظر دينية وأخلاقية . فلقد نسب هوميروس وهزيود لآلهتهم كل الصفات التي تعد فاضحة ومشينة في نظر البشر كالسرقة والزنا والخديعة . ووضع أكستوفان في مقابل هذه الآلهة الزائفة مثله الأعلى الديني الجديد السامي ، أي فكرة إله متره عن كل قصور آلهة الفكر الأسطوري التشبيهي . فهناك إله واحد أعظم من جميع الآلهة والبشر . ويختلف عن البشر القاني من حيث صورته وفكره على السواء ، فهو يرى كل الأشياء ويفكر

(٦) هيراقلطس في كتاب « ديلس » السابق الجزء الأول ص ١٦ .

(٧) أكستوفان في كتاب « ديلس » السابق الجزء الأول : ص ١٣٢ .

(٨) أرسطو - الميتافيزيقا . الكتاب A

في كل شيء ، ويسمع كل شيء مها كان . ولا يستصعب عليه قول أى شيء اعتماداً على فكره وعقله ، (٩) .

على أن التصورات الجديدة للطبيعة الفزيائية التي جاءت بها مدرسة ميلتوس ، وللطبيعة الإلهية التي جاء بها هيراقليطس والأيليون ، لم تكن أكثر من مجرد خطوات أولية تمهيدية . وبقيت بعد ذلك أعظم خطوة وأشد مهمة . فلقد استحدث الفكر اليوناني « فسيولوجية » جديدة و« ثيولوجية » جديدة أحدثنا تغييراً في الصمم في تفسير الطبيعة وفي النظرة إلى الآلهة . ولكن ظلت كل هذه الانتصارات التي حققها الفكر العقلاني مجرد خطوات عشوائية مترددة ، لأن الأسطورة قد استمرت محتفظة بمكانة راسخة لا تزعزع . فلن يصح القول على الإطلاق بتعرض الأسطورة للهزيمة مادامت تردد في أنحاء العالم الإنساني جميعه وتبين على افكار الناس ومشاعرهم الخاصة بطبيعتهم ومصيرهم .

وتصادفنا في هذا الصدد نفس المفارقة التاريخية التي نصادفها في نقد الآلهة الهوميرية . فلن يستطيع حل هذه المشكلة إلا اعتماداً على جهد مشترك مركز يقوم به الفكر ، ويجمع فيه بين قوتين فكريتين مختلفتين ومتعارضتين كل التعارض . وأثبتت وحدة الفكر اليوناني هنا — كما هو الحال في سائر المجالات — انها وحدة ديبالكتيكية . فلماذا عبرنا عن ذلك بلغة هيراقليطس قلنا إن هذه الوحدة عبارة عن تناغم وترين متعارضين مثل القوس والكنارة (١٠) . ولا وجود — فيما يعتقد — في حضارة اليونان الفكرية ، لتوتر أقوى وأشد ، وصراع أعمق مما حدث بين الفكر السفسطائي والسقراطي . ورغم هذا الصراع ، فإن السفسطائيين قد اتفقوا مع سقراط على مسلمة أساسية واحدة . فلقد كانوا يعتقدون بأن أول أمنية تبتغيها أية نظرية فلسفية هي إنشاء نظرية هتملانية للطبيعة الإنسانية . وقيل بأن كل المسائل الأخرى التي تناوها الفكر السابق

(٩) اكسنوفان — كتاب ديلس الجزء الأول — ١٣٢ ، ١٣٥ .

(١٠) هيراقليطس — كتاب ديلس الجزء الأول — ص ١٦٢ .

لسقراط تعد ثانوية ، وتابعة لها . ولم يعد ينظر إلى الإنسان منذ ذلك العهد على أنه مجرد جزء من العالم ، ولكنه أصبح مركزاً لهذا العالم . وقال بروتاجوراس أن الإنسان مقياس كل شيء . ويصح نسبة هذا القول بمعنى ما إلى السفسطائيين وسقراط على حد سواء . فلقد كانوا يهدفون إلى غاية مشتركة وهي طبع الفلاسفة بالمصبغة الإنسانية ، وتحويل الكبريات وعلم الوجود إلى علم إنسان أو أنثروبولوجيا . على أنه رغم اتفاقهم على الغاية ذاتها ، إلا أنهم اختلفوا اختلافاً كلياً في وسائلهم ومناهجهم . فلقد فهم الطرفان كلمة إنسان ذاتها وفسراها على وجهين مختلفين متعارضين . فكانت كلمة إنسان تعنى عند السفسطائيين الإنسان الفرد . وبدا عندهم ما يدعى بالإنسان الكلي ، (أو إنسان الفلاسفة) مجرد خرافة . فلقد بهرهم ومشاهد الحياة الإنسانية الدائمة التحول ، وعلى الأخص في الحياة العامة . ففي هذه الحياة العامة كانوا يقومون بدورهم ويعرضون مواهبهم . أن ما كان يواجههم هو مهام مباشرة مشخصة عملية . ولن تجدى في هذه الحالة أية نظرية تأملية أو أخلاقية عامة ، هن الإنسان . وبلت مثل هذه النظرية عائقاً في نظر السفسطائيين أكثر منها عوناً حقيقياً . ولم يكن ما يعينهم هو طبيعة الإنسان . أن ما استرعى انتباههم هو الاهتمامات العملية للإنسان . وأثار حب الاستطلاع العلمى عندهم تعدد مظاهر الحياة الحضارية والاجتماعية والسياسية ، وتنوعها . وكان عليهم أن ينظموا كل هذه الأفعال المعقدة المتنوعة ، وأن يحسنوا الإحاطة بها ، وأن يهتدوا إلى أصوب قواعد تقنية خاصة بها . وأهم جانب تميزت به فلسفة السفسطائيين ، أو تميزت به حقوقهم ، هو ما للبهيم من تعدد للجوانب مثير للدهشة . فلقد شعروا بالقدرة على أداء كل شيء ، وتناولوا مشكلاتهم بروح جديدة ■ وشقوا طريقهم وسط كل العوائق التي خلقتها التصورات التقليدية ، والأهواء العامة والأوضاع الاجتماعية .

وكانت نظرة سقراط ، والمشكلة التي واجهته ، بعيدتي الاختلاف : وقارن أفلاطون في إحدى فقرات محاوره تيتايوس بين الفلسفة اليونانية

وبين أرض مهركة يتقابل فيها جيشان كبيران ، ويتحاربان حرباً لا هوادة فيها . فهناك من جانب أنصار « الكثرة » ، وهناك من جانب آخر أنصار « الواحد » . ويصادفنا من ناحية ، القائلون « باتسياب » الأشياء ، ومن الناحية الأخرى أولئك الذين يحاولون تثبيت الأشياء ، وتثبيت كل أفكارهم (١١) . ولو صح هذا لما تسرب إلينا أى شك فى مكانة سقراط فى تاريخ الفكر اليونانى ، وحضارته . فلقد تركزت مهمته الأولى والأساسية على « تثبيت » الأفكار . وكان سقراط مثل اكسوفان والمفكرين اليونانيين الآخرين من أشد أنصار فكرة « الواحد » تحمساً ، ولكنه لم يعن بالمنطق أو الديالكتيك فى ذاتهما . فما كان يعنيه أساساً ليس إثبات ما فى الوجود أو الفكر من وحدة . أن ما كان يبحث عنه هو وحدة الإرادة . فلقد عجز السفسطائيون عن حل هذه المشكلة رغم كل مواهبهم وكل اهتمامهم المتنوعة — أو ربما أمكن إرجاع هذا العجز إلى هذا التعدد فى المواهب والاهتمامات ذاته . فلقد ظلوا على الدوام يتحركون فى الظاهر ، وعجزوا عن النفاذ إلى مركز الطبيعة الانسانية ، والساوك الإنسانى . فهم لم يتمكنوا حتى من إدراك وجود مثل هذا المركز ، وأنه من المستطاع التيقن منه اعتماداً على الفكر الفلسفى . وهنا يبدأ دور المنهج السقراطى ، الذى يعتمد على التساؤل ، فلقد اعتقد سقراط فى عدم إدراك السفسطائيين أى شىء خلاف بعض رواسب متناثرة من الطبيعة الإنسانية . والواقع أنه فلو إن وجد شىء لم يتناوله فى كتابهم السفسطائيون المشهورون فى القرن الخامس . فلقد بحث بجورجياس وهيبياس وبروديقوس وأنطيفون موضوعات متنوعة شتى ، وكتبوا أبحاثاً فى المشكلات الرياضية والعلمية ، وفى التاريخ والاقتصاد والبلاغة والموسيقى واللغة والنحو والفقه . وأغفل سقراط كل هذه المعارف الموسوعية ، وألقاها جانباً . واعترف بجهله التام بكل هذه الفروع المختلفة من المعرفة ، وبأنه لا يعرف سوى فن واحد هو فن إنشاء النفس الإنسانية ، الذى يعتمد على التقرب من الإنسان

بعد إقناعه بأنه لا يتهم ، ما هي الحياة أو مآلها ، ثم يدعه يترك بنفسه الغاية الحققة ويساعده على بلوغها .

واضح أن الجهل السقراطي ليس اتجاهها سالباً على أى نحو . فهو يمثل على عكس ذلك مثلاً أصيلاً وموجباً للغاية لمعرفة الإنسانية ، والسلوك الإنسانى . وما يمكننا تسميته بالشك السقراطي ليس أكثر من قناع كان سقراط يخفى وراءه مثله العليا ، بعد اتباع طريقة المعتادة التى تعتمد على السخرية . ويهدف الشك السقراطي إلى القضاء على وسائل المعرفة المتعددة والمتنوعة التى أدت إلى غموض أهم شىء وهو معرفة الإنسان لنفسه : كما أدت إلى أضعاف أثره . ولم يقتصر جهد سقراط فى الناحية النظرية والناحية الأخلاقية ، على التوضيح ، ولكنه اتجه أيضاً إلى « التركيز » و « التثبيت » . فتبعاً لما قاله من الخطأ البين الكلام عن الحكمة أو الفضيلة (Sophia — areta) فى لغة الجمع ، وأنكر فى إصرار وجود كثرة فى المعرفة أو كثرة فى الفضائل .

فلقد أعلن السفسطائيون وجود عدة فضائل تتناسب مع الطبقات المختلفة من الناس . فتمتة فضيلة خاصة بالرجال ، وأخرى خاصة بالنساء . وهناك فضيلة للصبي وأخرى للمراهقين ، وفضيلة للأحرار وأخرى للعبيد . ورفض سقراط كل هذا الكلام . فلو صح هذا الادعاء ، لكان معنى هذا تناقض الطبيعة الإنسانية مع ذاتها ، أى أنها ستتصف بالتشتت والقصور والتمزق . فكيف يمكن إحداث وحدة فى مثل هذا الشىء الذى يتصف بتمزقه وتنافره ؟ . ويتساءل سقراط فى محاوره بروتاجوراس لأفلاطون : هل تنقسم الفضيلة الى أجزاء مثلما تنقسم الأشياء الفزيائية الى أجزاء — أى كما ينقسم الوجه الإنسانى مثلاً الى فم وأنف وأذنين ؟ . وهل فى وسع الإنسان الاتصاف بإحدى الفضائل كالشجاعة أو العدالة أو العفة ، بغير أن يجمع بين كل هذه الفضائل ؟ (١٢) أن الحكمة والفضيلة لا ينقسمان الى أجزاء . أننا نقضى

على ماهيتها ذاتها إذا مزقناها إربا ، فعلينا أن نفهمها ونعرفها ككل غير قابل للانقسام .

ويظهر الاختلاف الأساسى بين سقراط والسفسطائيين كذلك فى نظرتهم إلى الفكر الأسطورى . ولو اكتفينا بنظرة سطحية إلى الأشياء ، لاعتقدنا فى آخر المطاف بوجود ناحية يشترك فيها الفكر السقراطى مع الفكر السفسطائى . فرغم كل تعارض بينهما فلنهما يحاربان من أجل قضية واحدة هى نقد التصورات التقليدية للدين اليونانى السائد ، والعمل على تنقية هذه التصورات . ولكن هناك اختلافا واسعا بينهما فى وسائل حربهما واستراتيجيتهما . فلقد اخترع السفسطائيون وسيلة جديدة وعدت بتفسير الحكايات الأسطورية تفسيرا « عقلانيا » جديدا ، وأثبتوا فى هذا المجال مرة أخرى تعدد جوانب عقليتهم وسهولة تكيفها . وأجادوا الفن الجديد للتفسير الرزى ، وأظهروا براعة (فرتيوزية) فيه . إذ يمكن اعتمادا على هذا الفن تفسير أية أسطورة مهما بدت غريبة وعجيبة على الفور على أنها حقيقة فزيائية أو أخلاقية (١٣) . ولكن سقراط قد رفض هذه الحيلة الهروية . وسخر منها . فاقدم كانت مشكلته بعيدة الاختلاف ، وأكثر من ذلك جدية . وقيل لنا فى بداية محاوره « فيداروس » لأفلاطون ، كيف اتجه سقراط وفيداروس خلال نزهمما إلى مكان جميل على نهر إيليسوس ، وسأل فيداروس سقراط عن صحة القول بأن هذا المكان هو الذى قتل فيه Boreas « بورياس » Oreithyia (أوريتيا) ، تبعا للخرافة القديمة . كما سأله عن مدى اعتقاده فى صحة هذه الحكاية . وأجاب سقراط على ذلك بالقول بأننى لو ابلت علم اعتقادى فى صحة هذا الكلام كما يفعل الحكماء (السفسطائيون) فلأننى لن أشعر بأى قلق أو انزعاج . ففى وسعى أن أفسر هذه الخرافة تفسيرا فطنا سهلا بالقول بأن ما فعله « بورياس » (ربح الشمال) هو

الهبوب ودفع أورثيا بعيدا عن الصخور ، عندما كانت تلعب مع رفيقاتها .
فلما ماتت على هذا النحو ، قيل بأن « بورياس » قد قتلها .

ويتابع سقراط قوله : « ولكنني بافيداروس اعتقد بوجه عام ان
مثل هذه التفسيرات هينة ، وان كانت تعد من اختراع أحد أصحاب
القطنة والاجتهاد الذين لا يحدون على ذلك . ويرجع هذا إلى أنهم مضطرون
بعد ذلك إلى تفسير صور كائنات خرافية كالفنطورات والخميرات . وهم عندما
يشربون في ذلك سيرون انفسهم محاصرين بجمع غفير من الكائنات التي
تدعى (بالخرغوفات) و(البيجامات) ، وكائنات مشنومة شتى لا يمكن تصورها .
ولو أن أحدا ارتاب في ذلك ، وقرر على طريقة الحكماء البسطاء
تفسير كل منها تفسيراً احتماليا ، فإنه سيحتاج إلى قلم كبير من الفراغ . ولكنني
لا أملك فراغا يكفي لذلك على الإطلاق . ويرجع هذا باصديقي إلى انني
لم افرغ بعد من معرفة نفسي (كما تطالب حكمة دلفي) ومن ثم فعلمنا أدرك
أنني لم أعرف ذلك بعد ، وإنني أقوم ببحث اشياء بعيدة الارتباط ، فإن الأمر
سيبدو في نظري مثيرا للسخرية . وهكذا استبعدت هذه المسائل وقبلت
الاعتقاد السائد الخاص بها ، كما قلت الآن . فأنا لا أبحث عن مثل هذه الاشياء ،
ولكنني أتأمل نفسي ، لكي أعرف هل أنا أتصف بالوحشية ، وافوق
العواصف في عنفها وتعقيلها . أم أنا أكثر من ذلك رقة وبساطة ، وان
الطبيعة قد حبنتي رداة وجانبا إلهيا » (١٤) .

كانت هذه هي الطريقة السقراطية الصحيحة كما فهمها « ريد » العظيم ،
وكما شرحها . ونحن لا يمكن أن نأمل في « تعقيل » الأسطورة اعتمادا على
تحويل تعنى الأساطير القديمة الخاصة بأفعال الآلهة والأبطال أو اعتمادا على
إعادة تفسيرها . فكل هذه الوسائل مستظل بغير جدوى . ونحن إذا أردنا
التغلب على سلطان الأسطورة علينا أن نبحث عن القوة الموجبة المسماة
« معرفة الذات » ، وعلينا أن نميها . فعلينا أن نتعلم كيف نرى طبيعة البشر .

في ضوء أخلاق بدلا من رؤيتها في ضوء أسطوري . وقد تعلم الأسطورة الإنسان أشياء كثيرة ، ولكنها إن ترد على السؤال الوحيد الذي يعد في نظر سقراط السؤال الصحيح بحق وهو السؤال عن الخير والشر . ولن يساعدنا على الاهتمام إلى حل هذه المشكلة الأساسية الضرورية غير اللوحس السقراطي ، وغير منهج فحص الذات الذي جاء به سقراط .

٦ - جمهورية أفلاطون

اشتركت كل الاتجاهات الفكرية الكبرى التي تألفت منها الحضارة اليونانية ، في مذهب أفلاطون . ولم يبق أى اتجاه من هذه الاتجاهات في شكله الأصيل . فلقد امتزجت وبلدت في مظهر جديد بفضل عبقرية أفلاطون . واتبع أفلاطون في نظريته عن الوجود المفكرين الإيليين . وكان يتحدث دائماً عن «الأب بارمنيدس» بتقدير وإعجاب فائقين . ولم يحل هنا دون قيامه بنقد المبادئ الأساسية للمنطق الإيلي في صورة تميزت بمجديتها ونفاذها . ورجع أفلاطون في نظريته الى النفس الى الفيثاغوريين والأورفيين . وإن كنا هنا كذلك لانستطيع أن نقرر ما جاء به أروين روده عندما قال بأن كل ما قام به أفلاطون « هو اقتفاء أثر لاهوتى العصور الأولى » وأنه استعار في الواقع مذهبه في الخلود من هذه المصادر (١) . واضطر أفلاطون عند عرض نظريته عن النفس التي ارتككت على مذهبه في المثل إلى تصحيح التعريف الفيثاغورى لها (٢) ويظهر نفس الاستقلال العقلى في اتجاه أفلاطون نحو سقراط . فلقد كان أفلاطون من أخلص تلاميذ سقراط ، وأعظمهم تعلقاً به . ولقد قبل كلا من منهجه وأفكاره الأخلاقية الأساسية . على أننا نصادف حتى في الحقبة الأولى - أوفيميا يدعى بالمطاورات السقراطية - ناحية واحدة قد جاءت بعيدة عن فكر سقراط . فلقد أقنع سقراط أفلاطون بضرورة بدء الفلسفة بمشكلة الإنسان . ولكن أفلاطون رأى أننا لن نستطيع الإجابة عن هذا السؤال السقراطى بغير توسيع مجال البحث الفلسفى . فإن الطبيعة الإنسانية لانستطيع الكشف عن نفسها في مثل هذا النطاق الضيق ، ولن يصبح واضحاً ومفهوماً ما هو مكتوب بحروف صغيرة في النفس

(١) انظر «أروين روده» - Psyche - ص ٤٦٨ .

(٢) محاوره فيلون لأفلاطون .

الإنسانية — وما يكاد يعد بالتالى مستغلقا — إلا إذا قرأناه بحروف كبيرة في حياة الإنسان السياسية والاجتماعية . هذا المبدأ هو نقطة بـلـده كتاب الجمهورية لأفلاطون (٣) . ومنذ ذلك العهد تغيرت مشكلة الانسان برمتها . إذ قيل إن السياسة هى مفتاح السيكلوجى . وانتهت خطوات الفكر اليونانى بالضرورة عند هذه النهاية ، بعد أن كانت قد بدأت بمحاولة الإحاطة بالطبيعة ، ثم انجذبت بعد ذلك إلى البحث عن معايير عقلانية للحياة الأخلاقية . فلقد بلغت هذه المحاولات ذروتها عند هذه المسامة الجديدة التى جاءت فى صورة نظرية عقلانية للنوالة .

وتعكس التطورات الفكرية لأفلاطون كل هذه المراحل المتنوعة . وظهرت فى الكتابات الحديثة نظرات مختلفة فى تفسير الطابع الحق لفلسفة أفلاطون . فثمة طائفة من العلماء ائقنوا بأن أفلاطون ميتافيزيقي وديالكتيكي أولا وأساسا ، ورأوا أن منطق أفلاطون يمثل محور المذهب الأسامى أو روحه . واتجه آخرون إلى تأكيد الفكرة المقابلة ، فذكروا أن إهتمام أفلاطون بالسياسة والتربية كان منذ البداية دعامة فلسفته ، وأعظم قوة موجهة لها (٤) . وانتقد فيرنرياجر فى كتاب *Paideia* « بايديا » النظرة الأولى نقدا عنيفا . فلقد اعتقد ياجر أنه لا يصح القول بأن المنطق أو نظرية المعرفة هما محورا فلسفة أفلاطون ، ولكن هذه الفلسفة قد تركزت على « البوليتيا » و « البايديا » فلم تكن البايديا مجرد وصلة خارجية لربط أجزاء هذه الفلسفة ، إذ عليها تعتمد وحدتها الباطنية الحققة ، وأظهر روسو فى هذا الصدد تصورا أصبح لجمهورية أفلاطون من وضعية القرن التاسع عشر ، عندما قال بأنه لا يصح وصف

(٣) الجمهورية ٣٦٨ .

(٤) بالنسبة لوجهة النظر الأولى ، فأنى أشير إلى باول ناتورب *Platon Ideenlehre* (لايبزج ١٩٠٣ — الطبعة الثانية) ، وفيه ملحق هام أضافه فليكس ماير ١٩٢١ وبالنسبة للنظرة الثانية انظر يوليوس شتمل *Platon der Erziehung* — *Stenzel* أفلاطون المربى — لايبزج فليكس ماير ١٩٢٨ و « فيرنرياجر » . *Paideia* — نيوبورك أكسفورد ١٩٤٣ (المجلد الثانى) .

هذا الكتاب بأنه مذهب سياسى ، كما قد يفهم من عنوانه . فالأصح هو أنه أول بحث ظهر فى التربية (٥) .

ولسنا فى حاجة إلى المزيد من الخوض فى دقائق هذه المسألة التى تعرضت لمناقشات طويلة . ولو أردنا الاهتداء إلى الإجابة الحققة ، لوجب علينا أن نفرق بين اهتمامات أفلاطون الشخصية ، واهتماماته الفلسفية . فلقد كان أفلاطون ينتمى إلى عائلة ارسقراطية قامت بدورها فى حياة أثينا السياسية . وربما نطلع أفلاطون فى شبابه لأن يصبح واحدا من كبار قادة دولة أثينا ، ولكنه طرح هذا الأمل جانبا عندما قابل سقراط لأول مرة ، فلقد قام منذ ذلك الوقت بدراسة الديالكتيك ، واستغرق فى اتجاهه الجديد استغراقا تاما حتى مر عليه وقت بدا وكأنه قد نسى كل المشكلات السياسية وتنازل عن كل مطامحه . على أن الديالكتيك ذاته هو الذى أعاده مرة أخرى إلى السياسة . وبدأ أفلاطون يدرك تعذر تحقيق مطلب سقراط فى معرفة اللات ما دام الإنسان لا يرى المسألة الأساسية ، ويشقى إلى البصيرة الحققة التى تساعد على إدراك طابع الحياة السياسية وغايتها أن روح الفرد مقيدة بطبيعة المجتمع ، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر . فثمة صلة متبادلة بين حياة الفرد وحياة المجتمع . ولو فسد المجتمع وكان شريرا ، لن يتحقق للفرد أى نهوض أو بلوغ لغايته . وضمن أفلاطون كتاب الجمهورية وصفا لكل الأخطار التى يتعرض لها أى فرد فى أى دولة ظالمة فاسدة عندما قال « corruptio optimi pessimo » (أصحاب الأرواح الخيرة السامية — بوجه خاص — هم أكثر الناس تعرضا لهذه الأخطار) .

ويقول أفلاطون فى الجمهورية : « نحن نعرف أنه من الحقيقى فى حالة إحقاق أى بذرة أو أى شىء من الأشياء النامية فى العثور عما يناسبها من غذاء أو مناخ أو تربة ، فإن الشعور بالحاجة إلى مثل هذه الجوانب التى ينبغى حصولها عليها ، سيزداد كلما ازداد اتصافها بالقوة والحيوية . والخير يشعر بعداوة أشد للشر من لا يظهر مبالاة بالخير . ومن ثم فمن

الطبيعى أن تسمى أية إساءة فى التغليف إلى أصحاب الطبايع الحسنة ، أكثر من إساءتها إلى من لا يتصفون بأى تذكر . . . كما تبدو هذه الآثار السيئة أوضح فى حالتهم من حاطا عند من ينتمون إلى مرتبة أدنى . ومن ثم إذن وفى حالة الخصائص التى سامنا بانصاف الفيلسوف بها ، لو توافر له التعليم الصحيح ، فإن هذه الخصائص ستنمو وتزدهر فى أكمل صورة . ولكن فى حالة غرس النبات فى تربة غير مناسبة ، فإنه سيثمر ثماراً عكسية، إلا إذا تم إنقاذه بفعل إحدى المعجزات (٦).

كانت هذه الفكرة الأساسية التى ألهمت أفلاطون بعد دراسته الأولى للديالكتيك للعودة للدراسة السياسية . فنحن لن نأمل فى إمكان إصلاح الفلاسفة لو أننا لم نبدأ بإصلاح الدولة . فإن هذا الطريق هو الأورث الذى يتحتم علينا إتباعه لو أردنا تغيير الحياة الأخلاقية للناس . إن العثور على النظام السياسى الصحيح هو أول مشكلة ماحة .

ولن أستطيع أن أقبل مع هذا دعوى «ياجر» بأن أفلاطون قد اعتبر الجمهورية «أصح مكان للفيلسوف» (٧) . فلو كان المقصود بالجمهورية هو «الدولة الدينية» ، لكان هذا الحكم متناقضاً مع ما ذكره أفلاطون ذاته . فإن مكان الفيلسوف الحق عنده كما هو الحال عند القديس أغسطين هو (مدينة الله) *civitas divina* وليس (مدينة الأرض) *civitas terrena* . ولكن أفلاطون لم يدع هذا الاتجاه الدينى يؤثر على حكمة السياسى . فلقد أصبح مفكراً سياسياً ، ورجل دولة اتباعاً للواجب ، وليس بتأثير ميوله الخاصة . وقام بغرض فكرة الواجب هذه فى عقول فلاسفته . فلو أن هؤلاء الفلاسفة اتبعوا ميولهم لما كان من المستبعد تفضيلهم حياة التأمل على حياة السياسة . ولكن الواجب يحتم دعوتهم إلى الرجوع إلى الأرض . وإن اقتضى الأمر ، فينبغى إرغامهم على المشاركة فى حياة الدولة . ولن يتنازل - فى سهولة ويسر - الفيلسوف

(٦) الجمهورية - الترجمة الإنجليزية - ترجمة كورنيل فوردي من ١٩٩٤ .

(٧) ياجر - المرجع السابق من ٢٥٨ .

أو الشخص الدائم التحدث والبحث عن النظام الإلهي ، ويرضى بالرجوع إلى حلبة السياسة .

ويقول أفلاطون : أن من تركزت أفكاره في البحث عن الحقيقة ، لن يتوافر له أى فراغ يسمح له بالنظر إلى أسفل ، (إلى مسائل الناس) ، ويسمح له بالمشاركة في مشاجرتهم . والتعرض لعدوى غيرتهم وكرهيتهم . فهو يتأمل عالماً من النظام الثابت المتوافق ، فيه يخضع كل شيء للعقل ، ولا شيء يحدث أى خطأ أو يعانى من خطأ وبذلك فإن الفيلسوف سيستطيع بفضل صحبته الدائمة للنظام الإلهي للعالم أحداث مثل هذا النظام في نفسه ، كما أنه يستطيع بقدر ما تسمح به الضرورة أن يصبح شبيهاً للاله فإذا افترضنا إذن أنه اكتشف في هذه الحالة اضطرابه إلى إعادة تشكيل طبائع أخرى ، إلى جانب طابعه ، واضطرابه إلى وضع نمط للحياة العامة والخاصة يتوافق مع رؤياه للمثل ، فإنه لن يفتقر حينئذ إلى المهارة التي تساعد على أحداث مثل هذه النظائر في العفة والعدالة وكل الفضائل في صورتها التي ستبدو فيها في حالة الإنسان العادي » (٨) .

ولم ينته في فكر أفلاطون إلى أى حل الصراع الدائر بين الانجهاين ، أى الانجها إلى تجاوز كل حدود العالم التجريبي ، والاتجاه الآخر الذي كان يسوقه إلى الرجوع إلى هذا العالم حتى يستطيع أن ينظمه ويجعله يتوافق مع اقواعد العقلانية . ونحن لا نصادف أى عهد في حياته استطاعت فيه إحدى هاتين القوتين تحقيق انتصار قاطع على القوة الأخرى . فالقوتان موجودتان على الدوام ، وتصارعان بعضهما مع بعض ، وتكمل كل واحدة منهما الأخرى . ولم يشعر أفلاطون بوصفه ميتافيزيقياً أو مفكراً أخلاقياً حتى بعد أن كتب جمهوريته ، وحتى بعد أن أصبح مصلحاً سياسياً بأنه من أبناء هذه الأرض . فلقد رأى كل الشرور الضرورية في نظام الأرض ، وأوجه النقص الكامنة فيه . ويقول أفلاطون في محاوره تيتياتوس أن

الخلاص من الشر محال . فلا بد من وجود شيء على الدوام يتعارض مع الخير . ومن جهة أخرى ، لن يستطيع الشر أن يحتل مكاناً بين الآلهة ، ولكنه سيحوم بالضرورة فوق الأرض وفوق البشر الثمانين ، « للما علينا أن نحاول الهرب من هنا إلى مأوى الآلهة بأمرع ما نستطيع . والهروب يعنى أن نصبح مثل الإله ، بقدر ما يسمح ذلك . وأن تصبح مثل الإله يعنى أن تتحلّى بالاستقامة والقداسة والحكمة » (٩) . ولكن رغم شوق أفلاطون العميق إلى الوحدة الصوفية (uni mistica) وإلى تحقيق وحدة كاملة بين النفس الإنسانية والله ، إلا أنه لم يكن قادراً على أن يصبح صوفياً بالمعنى الذى فهمه أفلاطون ، والمتكرون الآخرون من المدرسة الأفلاطونية الجديدة . فلقد كانت عنده على الدوام قوة أخرى تعمل على التوازن مع قوة الفكر الصوفى والشعور الصوفى (١٠) . ولم يعترف أفلاطون بأى نشوة صوفية تستطيع النفس أن تعتمد عليها فى الاتحاد المباشر بالله . فلا يمكن باوغم الهدف الاسمى ، ومعرفة فكرة الخير باتباع هذه الطريقة . إذ تتطلب مثل هذه الغاية إعدداً وعناية وصعوداً منهجياً يتحقق فى أثناءه . فلا يمكن باوغم هذه الغاية بوساطة وثبة واحدة ، ولا يمكن رؤية فكرة الخير فى جمالها واكتمالها اعتماداً على نشوة مفاجئة يشعر بها العقل الإنسانى . فعلى الفيلسوف إذا أراد أن يرى وأن يفهم أن يختار « الطريق الأطول » (١١) : « الطريق الذى يسوقه من الحساب إلى الهندسة ، ومن الهندسة إلى الفلك ، ومن الرياضة إلى الديالكتيك » (١٢) فلا يمكن الاستغناء عن أية خطوة من هذه الخطوات الوسيطة . وفام بكبح جماح العقل الصوفى عند أفلاطون عقله المنطقى وعقله السياسى على السواء . وهدهد عقله المنطقى إلى نظام محدد ، أى إلى نظام صاعد ونظام نازل . وحشته أخلاقياته وتأملاته السياسية على

(٩) ثييانوس لأفلاطون ترجمة « فاوكر » .

(١٠) انظر إرنست هوبان « لمعرفة العلاقة بين الأفلاطونية والصوفية » فى كتاب

Platonismus und Mystik in Altertum « الأفلاطونية والصوفية فى العصر القديم » .

(١١) الجمهورية الفقرة ٥٠٤ .

(١٢) نفس المرجع الفقرة ٥٢٥ .

الرجوع « من دولة السماء إلى دولة الأرض ، ودولة الإنسان ، وعلى تحقيق ما تطلبه ومراعاة حاجياتها .

ان هذا « الأمر الجازم » ، وهذا المطلب الداعي إلى اتباع النظام والتناسب هو الذى خضع له اتجاه أفلاطون نحو الفكر الأسطورى . ويمكن مصادقة أوضح تعبير عن هذا الاتجاه الأساسى فى محاوره جورجياس . فكما أشار أفلاطون أن الثالث « لوجوس (العقل) ونوموس (الشرع) وتاكسيس (النظام) » هو أول مبدأ فى العالم الفيزيائى والعالم الأخلاقى على السواء . ويعتمد على هذا الثالث الجمال والحقيقة والأخلاق ، وهى المعانى التى يعبر عنها كل من الفن والسياسة والعلم والفلسفة . ولو توافر الترتيب والنظام فى بيت فإنه يمتص بالخير والجمال معا . ولو اتصف أى جسم بشرى بهذه الصفات فإننا نصفه بالصحة والقوة . ولو ظهرت هذه الصفات فى النفس ، فإننا ندعوها بالعفة (sophrosyne) أو العدالة . ولا تتوافر خصائص الفضيلة لأى شىء سواء أكان أداة أو جسما أو كائنا حيا اعتمادا على مؤثر عابر فحسب . إنما يتحقق ذلك اعتمادا على نظام من الاستقامة أو من الفن الذى يتناسب مع كل حالة منها ، ويقول أفلاطون : « نخيرنا الحكماء أن مايربط بين السماء والآلهة والبشر برباط وثيق هو النظام والعفة والعدالة . وهذا هو السر فى تسمية العالم فى شموله باسم النظام (Kosmos) ، وليس باسم الفوضى أو الانحلال » . ويظهر مبدأ النظام الكلى فى صورة واضحة ملحوظة فى الهندسة . ويعبر عن هذا النظام فى الهندسة تصور « المساواة الهندسية » ، والتناسب الصحيح بين العناصر التى يتألف منها الجسم الهندسى (١٣) . ويكنى أن نقل هذا المبدأ من الهندسة إلى السياسة ، لكى نتهدى إلى التكوين الصحيح للدولة . فلم تبدع الإطلاق الحياة السياسية فى نظر أفلاطون عالما منفزلا أو جزءا منفصلا من الوجود . إذ رآها تابعة لنفس المبدأ الأساسى الذى يخضع له الكل . فالعالم السياسى هو رمز فحسب للعالم الكلى ، وإن كان أعظم هذه الرموز تميزا .

(١٣) محاوره جورجياس (ترجمة لامي Lamb) . ص ٤٦٧ .

ان هذا يسوقنا مباشرة إلى الأساس الذى ارتكز إليه أفلاطون عند نقده للفكر الأسطورى . وقد يبدو للوهلة الأولى أن نظرة أفلاطون للدين اليونانى السائد لم تكن أصيلة تماماً . فكثيرا ما تكرر كل ما قاله المرة تلو الأخرى منذ بدء الفلسفة اليونانية . وربما بدا أن كل ما قام به لا يتعدى الرجوع إلى براهين اكسنوفان عندما قال بأن الطابع الأساسى للطبيعة الإلهية هو خيرها ووحدها (١٤) . ولكن أفلاطون أضاف ناحية جديدة ، ميزة إلى أبعد حد . فلقد أصر على القول بأنه لو أن الإنسان لم يهتد إلى فكرة وافية صحيحة عن آلهته ، ما كان فى وسعه أن يأمل فى تنظيم عالمه الإنسانى ، أو يأمل فى القلوة على حكمه ، فما دعنا نعتقد فى وجود صراع دائم بين الآلهة ، ووجود خلع متبادل بينهم — كالتقليد السائد — فإن الشر لن يمتحن من المدينة ، لأن صورة الآلهة كما تلبو للناس هى مجرد انعكاس لحياتهم ، والعكس بالعكس . ونحن نستطيع الاطلاع على طبيعة النفس الإنسانية من خلال اطلاعنا على طبيعة الدولة . ونحن نفشىء مثلنا السياسية على غرار نظراتنا إلى الآلهة . فكل منها يتضمن الآخر وبعد شرط له . ولذا فيتحم على أى فيلسوف أو حاكم سياسى أن يبدأ عمله من هذه النقطة . وأول خطوة ينبغى القيام بها هى الاستماضة عن الآلهة الأسطورية بما وصفه أفلاطون بأنه أسعى معرفة أى « فكرة الخير » .

ان هذا يفسر ناحية من أكثر التواحى اثاره للحيرة فى كتاب الجمهورية لأفلاطون . وبدا هجوم أفلاطون على الشعراء كما دعاء تعثر فيها نقاده وشارحوه . ولم يبد الشكوك والغرابة فى صورة هذا الهجوم وطريقته فحسب ، ولكنه بدا كذلك فى موضع هذا الهجوم . فلن يخطر فى بال أى كاتب حديث وضع اعتراضاته على الشعر والقن ضمن مؤلف يبحث فى السياسة . إذ أننا لا نرى ارتباطا بين المشكلتين . ومع هذا فتظهر هذه الصلة واضحة ، لو أننا راعينا الصلة التى تربط بينهما ، أى مشكلة الأسطورة . وغنى عن البيان أننا لا نستطيع الاعتقاد بأن أفلاطون كان علوا للشعر . فهو

أعظم شاعر في تاريخ الفلسفة . ولا تقل أغلب محاوراته (فيلون والمأدبة وجورجياس وفيداروس) من حيث القيمة الفنية عن أعظم منجزات اليونان في عالم الفن ، ولم يستطع أفلاطون حتى في « الجمهورية » ذاتها أن يكف عن الاعتراف بحبه للأشعار الموميرية وإعجابه العميق بها . ولكنه في « الجمهورية » لم يعد يتحدث بوصفه فردا ، ولم يسمح لنفسه بالتأثر بميوله الشخصية . انه يتحدث ويذكر كشارع يفكر القيم الاجتماعية والتربوية للفن ، ويصغر أحكامه الخاصة بذلك . ويقول سقراط مخاطبا أديماتوس : أنت وأنا لسنا شعراء الآن ، لكننا نتحدث بوصفنا مؤسسي دولة ، ولا يهمنا اعتمادا على هذه الصفة أن نتخترع حكايات ، ولكن ما يهمنا هو أن نبين الأسس التي يجب أن يعتمد عليها الشعراء عندما يصنعون قصصهم ، والحدود التي ينبغي ألا يسمح لهم بتجاوزها . فما هي هذه الحدود التي يتحتم على الشاعر سواء أكان ملحميا أم غنائيا أم تراجيديا ألا يتجاوزها ؟ (١٥) لم يكن الشيء الذي حاربه أفلاطون واعترض عليه هو الشعر ذاته ، ولكن الاتجاه إلى صنع الأساطير . فلا انفصال بين الشيتين في نظره ، ونظر أي يوناني . فمنذ عهد بعيد لا يمكن تذكره ، كان الشعراء هم صناع الأساطير بالفعل . وكما قال هيرودوت : لقد صور هوميروس وهزيود الآلهة وفرياتهم المختلفة كما فرقوا بين وظائفهم وسلطاتهم (١٦) . هنا موضع الخطر الفعلي في نظر الجمهورية الأفلاطونية ، فإن السماح بالشعر يعنى السماح بالأسطورة . وإن كان أى سماح بالأسطورة لا يمكن أن يتحقق بغير إحباط لكل المحاولات الفلسفية ، وهون إضعاف لأسس الدولة الأفلاطونية ذاتها . فلا يمكن حماية « دولة الفيلسوف » من تلخل أى قوى معادية ، بغير إبعاد الشعراء من الدولة المثالية . ولم يحرم أفلاطون الحكايات الأسطورية محرما باتا . فهو قد اعترف بأنها لا غنى عنها في تربية صغار الأطفال ، وإن وجب إخضاعها لقبود صارمة . فينبغى قيامها من الآن فصاعدا وفقا لمعيار أسمى

(١٥) الجمهورية ٣٧٩ - ترجمة كورنفورد - ص ٦٩ .

(١٦) تاريخ هيرودوت الجزء الثاني ص ٥٢ .

هو « فكرة الخير » . فلو صح القول بأن هذه الفكرة هي ماهية الطبيعة الإلهية ، وروحها ، لكان معنى هذا دو منافاة فكرة « الله مصدر الشر » للعقل . فينبغي الكف عن ترديد هذه الفكرة أو التغنى بها ، في الشعر ، أو النثر على السواء . فهي تدل على عدم التقوى والناقض الذاتي . ولها تأثير ضار على الدولة (١٧) .

غير أن كل هذا لن بطلنا على غير الجانب السالب من فكرة أفلاطون . فأى شيء يمكن أن يحل محل أسس القوى وأنبيلها ، أى أسس الأشياء التي كانت تتحكم حتى ذلك العهد في طابع الحياة اليونانية والحضارة اليونانية ؟ ما هو الشيء الذي يمكن أن يستعاض به عن أشعار هوميروس وهزيبود وبيندار وأسكيلوس ؟ إن الخسارة تبدو في الحق غير قابلة للإصلاح . فإن التعرض لمنافسة الإلياذة والأوديسا والتراجيديات اليونانية الكبرى من المحاولات التي ستبوء بالفشل فيما يبدو . على أن أفلاطون لم يراجع عن إتمام هذه المحاولة ، لأنه كان يملك تصورا جديداً ، كان يعتقد أنه أسس من كل المثل التي عرفها اليونانيون من قبل .

ولقد ظهر قبل أفلاطون بآمد طويل مفكرون يونانيون وحكام يونانيون ألهموا الرغبة في إصلاح الدولة ، وتوفرت لهم حكمة سياسية عميقة . ومن هنا جاء وصف صولون بأنه « خالق الحضارة السياسية الأثينية » (١٨) . وما يفرق بين أفلاطون وبين هؤلاء الرواد للفكر السياسي لم يكن الإجابة التي أجاب بها عن السؤال ، ولكنه السؤال ذاته . ويمكننا أن نوجه نقداً عنيفاً إلى السؤال ذاته . فإن كثيراً من جوانب المذهب الأفلاطوني التي اعتقد هو ذاته بأنها أبدية وكلية يمكن أن نتبين في سهولة ويسر الآن أنها عرضية . فهي مرتبطة بأحوال المجتمع اليوناني . وجاء أفلاطون بجملة آراء تستحق المعارضة كالتقسمة الثلاثية للنفس الإنسانية ، وقسمة صبرات المجتمع المناظرة لها ، وآرائه في شيوع الملكية وشيوع النساء .

(١٧) الجمهورية ٣٨٠ - ترجمة كورنقورد - ص ٧٠ .

(١٨) انظر Paideia « لياجر » الفصل الخامس « صولون » - الجزء الأول

والأطفال . على أن كل هذه الاعتراضات لا تنمى إلى القيمة الأساسية لعمله السياسى وفضائله . إذ تعتمد عظمته على « المسلمة » الجديدة التى جاء بها أفلاطون . فهذه المسلمة لا يمكن أن تنسى ، لأنها أثرت تأثيراً ملحوظاً على كل تطور حدث فى المستقبل فى الفكر السياسى .

وبدأ أفلاطون دراسته للنظام الاجتماعى بتعريف معنى العدالة وتحليله . فليس للدولة أى هدف آخر أسمى من الإشراف على العدالة . وإن كانت كلمة عدالة فى لغة أفلاطون لاتعنى نفس المعنى السائد فى اللغة العادية . أن لها منهوماً أعمق وأقوى . فايست العدالة فى مستوى مماثل لساتر فضائل الإنسان . فهى ليست مجرد خاصة ، أو ملكة ، كما هو الحال فى الشجاعة والعفة . أنها تدل على مبدأ عام يضم معانى الترتيب والانتظام والوحدة والاستقامة . وتظهر الاستقامة فى حياة الفرد عندما تتوافق كل القدرات المختلفة فى النفس الإنسانية . وتظهر العدالة فى الدولة فى « التناسب الهندسى » بين الطبقات المختلفة عندما يضطلع كل قسم من المجتمع بمهمته ، ويتعاون فى توطيد النظام العام ، وبذلك أصبح أفلاطون اعتماداً على هذه الفكرة ، المؤسس والمدافع الأول عن فكرة « الدولة القانونية » .

وكان أفلاطون أول من عرض « نظرية » فى الدولة ، لم تظهر فى صورة معرفة بوقائع متعددة ومتنوعة ، ولكنها بدت فى صورة نسق فكرى مناسك . وكانت المشكلات السياسية فى القرن الخامس ق . م هى المحور الذى تركز عليه الاهتمام الفكرى . وازداد معنى الحكمة اقتراباً من الحكمة السياسية . واعتبر كل السفسطائيين المشهورين مذاهبهم هى أفضل المذاهب ، بل وبلت لهم منسلاً لاغنى عنه للحياة السياسية . ويقول بروتاجوراس فى المحاوراة الأفلاطونية المسماة باسمه : « من ينصت لى سيتعلم كيف ينظم بيته ، وستوافر له القدرة على الكلام والعمل فى مسائل الدولة (١٩) » . وكثيراً ما نوقشت فى حماسة مسألة « أفضل دولة » قبل أفلاطون بأمد طويل . ولكن أفلاطون لم يعن بهذه المسألة .

فما يبحث عنه ليس « أفضل دولة » ، ولكنه « الدولة المثالية » . وهنا وجه اختلاف أساسى . إذ كان من بين المبادئ الأولى التى اعتمدت عليها نظرية أفلاطون فى المعرفة الإصرار على القول بوجود فارق جلى بين الحقيقة التجريبية والحقيقة المثالية . فكل ماترودنا به التجربة فى أفضل الأحوال هو ظن أقرب إلى الصحة عن الأشياء ، لا المعرفة الحقة . والاختلاف بين هذين النوعين ، أى بين « الواقع » و « ما يعرف » ، لا يمكن محوه . فإن الوقائع متنوعة وعابرة . أما الحقيقة فضرورية لا تتغير . وقد يكون أى إنسان سياسيا معنى أنه قد اهتلى إلى رأى صحيح عن المسائل السياسية ، وبمعنى أن لديه موهبة طبيعية ، أو لديه هبة من الآلهة على حد تعبير أفلاطون (*odotopisg*) . إلا أن هذا لن يساعده على إصدار أحكام راسخة « لأنه غير قادر على فهم العلة » (٢٠) .

وتبعا لهذا المبدأ ، كان أفلاطون مرغماً على رفض كل المحاولات « العملية » الخاصة بإصلاح الدولة . إذ كانت مهمته مختلفة ، لأنها اتجهت إلى العمل على « فهم » الدولة . فما كان أفلاطون يسعى إليه ويبحث عنه ، ليس مجرد تكديس وقائع عشوائية منعزلة عن حياة الناس السياسية والاجتماعية ، أو دراسة هذه الوقائع من الناحية التجريبية ، بل كان يبحث عن فكرة يمكن أن تظم هذه الوقائع وتجمعها فى وحدة نسقية . وكان أفلاطون مقتنعا بأنه بغير مثل هذا المبدأ الموحد للفكر ، ستعرض كل محاولتنا العملية للإخفاق . فينبغى أن تكون هناك نظرية فى السياسة ، لا مجرد عمل روتينى يعتمد على بعض الصفات التجريبية (٢١) . وأكد أفلاطون أن كل تجربة لم تعتمد على الديالكىك ، وعلى أساس من التصورات لاقية لها ولا طائل وراءها (٢٢) . فإذا لم يعرف أى إنسان مبادئه الأولى ، واعتمدت نتائجه على أشياء لاعلم له بها ،

(٢٠) « محادثة مينون » ٩٧

(٢١) انظر الفارق بين التجربة *empiria* و « المعرفة » *techné* والنظرية

فى الجمهورية ٤٠٩ ، وكذلك . - « جورجياس » ١٨٥ . . ٥١١

(٢٢) محادثة « المادبة » ٢٠٣ . A . الجمهورية ٩٦٠ : A ٥٢٢ B

فكيف يتسنى له الاعتماد في إمكان إنشاء أى علم من مثل هذا النسيج الذى اعتمد على أمور قد سار عليها العرف ؟ (٢٣) . وكما قال أفلاطون في جورجياس : يمكن التفرقة بين السياسة الحقبة ، والممارسة والسياسة العادية والروتينية ، مثلما يمكن تمييز الطب من الطهور ، فالطهور يتبع في عمله طريقة غير نظرية تماماً (α' Τέχνη) بينما يقوم الطب باستقصاء طبيعة الإنسان الذى يعالجه ، ومعرفة علة ما أصابه ، ويستطيع توضيح هذه الأشياء وتفسيرها (٢٤) .

هنا الإلحاح في البحث عن الحال (aitial) و « المبادئ الأولى » من الأفكار الأصلية المتطرفة التى استحدثها أفلاطون. ولا يصح وصف أفلاطون من الناحية الشخصية أو العملية بالتطرف ، وقد يصح وصفه بأنه محافظ ، أوروبنا جاز وصفه بأنه من الرجعيين . على أن هذا ليس بالمسألة الحاسمة . فلقد كانت ثورة أفلاطون ثورة فكرية ، وليست ثورة سياسية . فهو لم يبدأ بنقد دستور سياسى بالذات . ولقد عرض علينا في كتاب الجمهورية بحثاً منهجياً لكل صور الحكومات والاتجاهات العقلية للنفوس المناظرة لهذه الصور . فهناك الطبيعة الطموحة والطبيعة الأوليغاركية ، والطبيعة الديمقراطية والطبيعة الطاغية ، وكل منها يتجاوب مع نظام حكم من النظم الآتية : التيموقراطية ، والباوقراطية ، والأوقلوقراطية ، والطغيان (٢٥) . وتخضع كل هذه النظم لقوانين محددة ، ولكل نظام فضائله وشروره ، ومزاياه وعيوبه ، ومبادئه البناءة ، ونقصه الكامن الذى يؤدي إلى تدهوره وانهاره . ولقد تحدث أفلاطون في نظريته عن تقدم النظم وتدهورها كشاهد أريب للظواهر السياسية ، وكان وصفه « واقعياً » للغاية . فهو لم يخف ميوله الشخصية أو الجوانب التى ينفر منها ، وإن كان هذا لم يؤثر على أحكامه أو يحجبها . وهناك شيء واحد فحسب قدر فضله وقضاه مطلقاً ، واستنكره . هـا . الشئ هو النفس الطاغية والدولة الطاغية . فهما يمثلان في نظره أعظم فساد وتدهور . أما

(٢٣) الجمهورية ٥٣٢ .

(٢٤) جورجياس . ٥٠١ .

(٢٥) الجمهورية ٥٤٣ .

بأبى الأشياء فقد قام بتحليلها فى عناية فائقة دالة على التفتح الذهنى والنفاذ بمعنى الكلمة. فلقد أصر على إبراز كل أوجه نقص الديمقراطية الأثينية ، ولكنه من جهة أخرى لم يقبل الدولة الأسبرطية أو (اللاكيدومية) كنموذج حق . إذ كان النموذج الذى جد فى البحث عنه خارج علم التجربة والتاريخ . فلا وجود لأية ظاهرة تاريخية تعبر تعبيرا كافيا عن النمط النموذجى للدولة . كما قال فى محاوره فيلون أن الظاهرة « تسعى للوجود » ولكن بينها وبين نموذجها تفاوت ، لأنها تعجز عن التشابه معه (٢٦) . ولم يتبادر إلى ذهن أفلاطون إطلاقا أن يضع أية واقعة تاريخية معطاة فى نفس مستوى فكرته عن « الدولة القانونية » (دولة العدالة) ، لأن هذا قد يعنى إنكار المبدأ الأساسى للأفلاطونية . وذكر أفلاطون فى فقرة من محاوره القوانين وجوب إعادة كتابة أشعار الشاعر « ترنايوس » التى تثنى على المثل الأعلى الأسبرطى للشجاعة العسكرية . وأنه من الضرورى الاستعاضة عن تمجيد الشجاعة العسكرية بتمجيد معانى أسمى وأشرف (٢٧) . ويقول ياجر : « إنه رغم عظم تقدير أفلاطون لأسبرطة ، وما استفاد منها فإن دولته التربوية لا تمثل ذروة إعجابه بالمثل الأعلى الأسبرطى ، ولكنها تعد أعنف لظمة مرجحة لهذا المثال لأنها تضمنت نبوءة بتعرضها للاضمحلال » (٢٨) .

وسوف يبدو كل ذلك واضحا ، لو أننا راعينا اضطراب أفلاطون إلى حل مشكلة بعيدة الاختلاف عن أية مشكلة صادفها أى مصلح سياسى آخر . فهو لم يكن يبحث عن نظام سياسى - أوصورة من صور الحكم - أفضل يستعاض بها عن النظام الموجود ، بل كان يبحث عن منهج جديد ومسلمة جديدة فى الفكر السياسى . وكى يضع نظرية عقلانية فى الدولة كان عليه أن يحطم بفأسه الشجرة ، أى كان عليه أن يحطم سلطان الأسطورة . ولكن أفلاطون قد صادف هنا أعظم صعوبات . فلم يكن فى وسعه حل المشكلة بغير أن يتعالى على نفسه - بمعنى ما - وبغير تجاوز

(٢٦) فيلون ٧٤ .

(٢٧) محاوره القوانين ٦٦٥ - ٦٦٦ .

(٢٨) ياجر - المرجع السابق الجزء الثانى ٣٢٩ .

لخلوده . إذ كان أفلاطون يشعر بسحر الأسطورة كاملا ، وكان يتمتع
بخيال قوى قد ساعده على أن يصبح أحد كبار صانعي الأسطورة في التاريخ
الإنسانى . ونحن لن نستطيع تصور الفلسفة الأفلاطونية بغير أن نذكر
الأساطير الأفلاطونية . فلقد عبر أفلاطون فى أساطير (مثل أسطورة « السماء
العايا » وأسطورة « سجناء الكهف » وأسطورة « اختيار النفس لمصيرها
فى المستقبل » وأسطورة « الحساب بعد الموت ») عن أعماق أفكاره وحتوسه
الميتافيزيقية . وفى النهاية عرض فلسفته الطبيعية فى صورة أسطورة كلية .
فلقد قدم فى محاوره تيمائوس صورة الصانع الإلهى ، وصورة نفس العالم
الخيرة والشريرة ، وصورة الفعل المزدوج لخلق العالم .

وكيف نعلل قيام نفس المفكر الذى سمح بالتصورات الأسطورية
واللغة الأسطورية وعرضها فى ميتافيزيقته وفلسفته الطبيعية ، بالتحدث فى لغة
جديدة تماما عند عرض نظرياته السياسية ؟ . فلقد أصبح أفلاطون فى هذا
الميدان عدوا أكيدا للأسطورة . إذ قال اننا لو اغفرتنا وجود الأسطورة
فى نظمنا السياسية لكان معنى هذا ضياع كل اماننا فى إعادة بناء حياتنا
السياسية والاجتماعية، واصلاح أحوالها . وبقي حل بديل واحد . فعلىنا أن
نختار بين التصور الأخلاقى للنزلة والتصور الأسطورى لها . فليس هناك فى
الدولة القانونية (دولة العدالة) أى مكان لتصورات الأساطير وآلهة
هوميروس وهزيبود ، « فهل يجوز لنا السماح ببساطة لأطفالنا بالاستماع
الى أية حكايات قام واحد من الناس بتأليفها ، وبذلك نغرس فى عقولهم
أفكارا غالبا ماتعارض أشد تعارض مع الأفكار التى نعتقد أنه من واجبهم
الحصول عليها عندما ينضجون ؟ لا بكل تأكيد . يبدو إذن أن أول مهمة
لنا هى الإشراف على صنع الحكايات والخرافات ، ورفض كل ما هو غير
مقبول ، وعلىنا أن نحث المربين والأمهات على أن يقتصرن فيما يقمن
بروايته للأطفال على الحكايات التى نقرها ، وأن تزداد عنايتهم بتقويم
نفوسهم اعتمادا على هذه الحكايات أكثر من عنايتهم بتعليم أطرافهم حتى
تصبح أكثر قوة ورشاقة . ولو أننا ظللنا نتحدث عن الحروب الدائرة
فى السماء ومثامرات الآلهة وحروبهم ومعارك المردة وكل المشاهدات

التي لاحصر لها التي تنشب بين الآلهة والأبطال وأصدقاتهم وذوى القربى منهم ، فلأننا لن ننتهى أبدا إلى أى نظام أو توافق أو وحدة فى العالم الإنسانى ، (٢٩) .

ويجر هذا المعنى فى أذباله عواقب هامة أخرى . فإنا استغنينا عن آلهة الأساطير ، فلأننا سنشعر على الفور بانتهيار الأرض التي نقف فوقها ، لأننا لم نعد نحيا فى جو « التقاليد » التي تمثل - فيما يارو - أهم جانب حيوى فى حياة أى مجتمع . والتقاليد فى كل المجتمعات البدائية هى القانون المقدس الأسمى ، ولا يعترف الفكر الأسطورى بأى سلطة أعلى من ذلك . (٣٠) فأعظم شئ يحظى بأكبر جانب من التقدير فى هذه المجتمعات هو « الأمس الأبدى » ، على حد قول شيار فى « سرحية فالينشتاين » .

كل ما كان ، وكل ما إلى الأبد سيعود (٣١) .

سوف يتصف بقيمته وأصالته فى الغد ، لأنه اليوم كان أصيلا .

وأصبح من بين المهام الأساسية الأولى التي تركزت عليها نظرية أفلاطون السياسية تحطيم سلطان « الأمس الأبدى » . إذ كثيرا ما يقال لنا حتى فى الفلسفة الحديثة - بل كثيرا ما قال لنا أعظم أنصار العقلانية - إن العادة والعرف هما أهم شرطين لا غنى عنهما للحياة السياسية . ولقد قال هيجل فى بحثه الخاص عن المناهج العلمية للنواسة القانون الطبيعى « إن السعى وراء الأخلاق باعتبارها من المسائل الخاصة عيث ، والاهتمام بها محال بحكم طبيعتها . فبالنسبة للأخلاق تعد أقوال حكماء الماضى هى الأقوال الوحيدة الحققة . فلقد قالوا إن الانصاف بالأخلاق يعنى مسابقة التقاليد الاخلاقية السائدة فى أى بلد من البلاد » (٣٢) . ولو صح هذا لما أمكننا اعتبار أفلاطون من حكماء

(٢٩) الجمهورية ، ترجمة كورتفورد الفقرة ٣٧٧ . ص ١٧ .

(٣٠) انظر فيما سبق الفصل الرابع ص ٥٩ .

(٣١) شيلر : موث فالينشتاين « Wallenstein's Tod » (الفصل الأول القسم الرابع)

ترجمة كولريدج .

(٣٢) انظر أعمال هيجل . - تحت إشراف مارهاينكيه Marheinecke (الطبعة

الثالثة) الجزء الأول ٣٨٩ . انظر الفصل السادس عشر من هذا الكتاب وفيه مناقشة أكثر إسبابا لنظرية هيجل .

القديم : لانه رفض باستمرار هذا الرأى ، وهاجمه . فلقد قال ان بناء حياة أخلاقية اعتمادا على التقاليد يعنى البناء على رمال متحركة . ويقول أفلاطون فى محاوره فيداروس ان كل من يثق فى سلطان التقاليد وكل من لا يتبع غير الروتين والممارسة العملية ، أشبه فى عمله بالأعمى الذى يتلمس طريقه . غير أن كل من يتبع منهجا علميا (تقنيا) فى دراسته لا يصح بكل تأكيد أن يقارن بأى رجل أعمى أو أصم . فينبغى أن يهتدى فى سيره بالنجم القطبى ، أى بمبدأ موجه لأفكاره وأفعاله (٣٣) . وللاستطاعة التقاليد تحقيق ذلك ، لأنها هى ذاتها عياء . فهى تتبع قواعد لا تستطيع فهمها أو تبريرها . ولا يصح على الإطلاق اعتبار أى إيمان ضمنى بالتقاليد معيارا لأية حياة أخلاقية صحيحة . وتحدث أفلاطون فى محاوره فيدون فى از دراء وسخرية عن أنواع معينة من الناس تعتقد فى تميزها بالاستقامة والعناية لمجرد اتصافها بشدة الحلو والحرص على اتباع القوانين المكتوبة . وقال ان هؤلاء الناس يتميزون بوجعهم ومسالمتهم ، ولكنهم يعلنون بغير قيمة فى نظر أى أخلاق عليا وواعية حقا . ولو قبلنا المذهب الأورفى والفيثاغورى فى تناسخ الأرواح ، ولو اعتقدنا بأن روح الإنسان سوف تسجن بعد الموت فى كائنات تتوافق مع ممارسات حياتها الأولى ، فى هذه الحالة سيتحتم علينا القول بأن من اختاروا الظالم والطغيان والسرقة سوف يحلون فى أجساد ذئاب وحدى وصقور ، أما أولئك الذين أطاعوا قواعد الأخلاق التقليدية ، أى أولئك الذين مارسوا الفضائل الاجتماعية والمدنية بحكم الطبيعة والعادة ، فلهم سيحلون فى أجسام كائنات اجتماعية رقيقة كالنحل والنمل والزنايير (٣٤)

بقى بعد ذلك عائق آخر وخصم آخر ، كان من الضروري قيام أفلاطون بالتغلب عليه قبل قيامه بوضع دعائم نظريته الخاصة بالدولة (القانونية) . إذ نشتم عليه إلى جانب صراعه مع التقاليد أن يكافح ضد القوة المقابلة ، أى ضد النظرية التى ترفض كل معايير تقليدية ، وتحاول تشييد العالم السياسى والاجتماعى على قاعدة جديدة كلية . فلقد سادت فكرة الدولة المعتمدة

(٣٣) محاوره فيداروس - ٢٧٠

(٣٤) محاوره فيدون - ٨٢ .

على القوة في كل النظريات السفسطائية . ولم يعترف بهذه الفكرة صراحة ، ولم يدافع عنها على الدوام . ولكن ساد إجماع ضحى بأن هذه الفكرة هي الفكرة الوحيدة التي تستطيع حسم كل نقاش سطحي فارغ حول « أفضل دولة » . فلقد بدا القول « بأن القوة حق » أبسط القواعد وأكثرها استصوابا وتطرفا . فهو لا يستهوي الحكماء أو السفسطائيين وحسب ، ولكنه يستهوي أيضا المهتمين بالنواحي العملية وزعماء السياسة في أثينا . وانجذبت نظرية أفلاطون أساسا إلى مهاجمة هذا القول السائد ، وتخطيمه .

وتم أول هجوم في محاضرة جورجياس في الحوار الذي دار بين سقراط وكاليكليس . وكان ثاني هجوم في الكتاب الأول من الجمهورية في الحوار الثاني بين سقراط وثراسيماكوس . ولم يحاول أفلاطون البتة أضعاف ادعاء خصومه ، ولكنه على العكس أظهر نواحي قوته وإقناعه . على أن هلهما الادعاء قد قضى على نفسه بنفسه في النهاية ، بعد بلوغه ذروته . ويصح وصف الأسلوب الذي اتبعه أفلاطون بأنه نوع من برهان الخلف السيكلوجي *reductio ad absurdum* . فهو يتساءل عما هي طبيعة كل رغبة وعاطفة ، وغايتها ؟ وحلى أننا نرغب من أجل الرغبة . فتمعن نهذف بلوغ غاية معينة ، ونحاول بلوغ هذه الغاية . ولكن شهوة القوة تحول دون تحقق ذلك . فإن إرادة القوة ذاتها — بحكم طابعها وماهيتها — لا تفرغ ولا تقف عند حد . فهي لا يمكن أن تخلد إلى السكينة . إنها تمثل ظمأ لا يرتوى . ويمكن مقارنة من يمضون حياتهم أسرى لهذه العاطفة بالذين يسعون لصب الماء في براميل مثقوبة . وشهوة القوة هي أوضح مثال لهذه الرذيلة الأساسية التي وصفها أفلاطون بالـ *pleonexia* ، أي بالتعطش لما هو أكثر . وينتج هذا التطلع ، إلى ما هو أكثر ، وإلى تجاوز كل اعتدال ، وإلى القضاء على كل تناسب . ولما كان الاعتدال والتناسب (المساواة الهندسية) — كما ذكر أفلاطون — هو معيار صحة الفرد والحياة العامة ؛ لذا فإن ما يترتب على ذلك بالضرورة في حالة هيمنة إرادة القوة على كفة النوازع ، هو القماد والدمار . « فالعدالة » و « إرادة القوة » يمثلان قطبين متضادين في فلسفة

أفلاطون الأخلاقية والسياسية . فالعدالة هي الفضيلة الأساسية التي تضم كل صفات النفس السامية والنبيلة . ويجر اشتهاه القوة في ذيله كل أوجه النقص الأساسية . ولا يمكن للقوة أن تكون غاية في ذاتها . لأن ما يصح أن يسمى بالخير هو ما يؤدي إلى اشباع عدد . أى إلى السلام والتوافق . لم يتوفر لأى مفكر مثل هذه النظرة الواضحة عن ماهية الدولة التي لا تعتمد على القوة ، وما تعنيه . ولم يتيسر لأى كاتب وصف طبيعتها الحقة ، وطابعها ، بمثل هذا الوضوح والتأثير ، كما فعل أفلاطون في محاوره جورجياس (٣٥) .

ونبعت فلسفة أفلاطون من منبعين مختلفين ، واتحد هذان المنبعان سوياً وتألف منهما تيار فكري قوى . فلقد بدأ أفلاطون تابعاً لسقراط ، وقبل أفلاطون دعوى سقراط بأن « السعادة » هي أسمى هدف لكل نفس إنسانية . وأصر أفلاطون من جهة أخرى متفقاً مع سقراط على أن اتباع السعادة لا يعنى اتباع اللذة . فثمة تعارض على طول الخط بين الشيتين . والكلمة اليونانية التي تعنى السعادة هي eudaimonia ، وتعنى (eudaimonia) الظفر بشيطان خير . وأضاف أفلاطون إلى هذا التعريف السقراطي خاصة جديدة . فلقد ذكر في نهاية كتاب الجمهورية وصفه الشهير لاختيار النفس لحياتها مستقبلاً . هنا أيضاً قد تحول الموضوع الأسطوري إلى نقيضه . ففي الفكر الأسطوري ، يقال أن هناك شيطاناً خيراً أو خبيثاً قد سيطر على الإنسان . أما في نظرية أفلاطون ، فإن الإنسان يختار شيطانه . ويحدد هذا الاختيار حياته ومصيره في المستقبل . هذا يعنى أن الإنسان لم يعد خاضعاً لسلطان إلهي أسمى من الإنسان ، أو خاضعاً لقوى شيطانية . فلقد أصبح فاعلاً حراً يتحمل مسئوليته كاملاً . « واللوم في هذه الحالة لا يوجه إلا لمن اختار ، أما السماء فلا لوم عايبها » (٣٦) وتعنى السعادة (eudaimonia) عند أفلاطون الحرية الجوانية ، أى الحرية لا تعتمد على ظروف عابرة أو خارجية . فهي تعتمد على التوافق « والتناسب الصحيح »

(٣٥) محاوره جورجياس ٤٦٦ .

(٣٦) الجمهورية ترجمة كورنفورد - ص ٣٤٦ .

في كيان الإنسان . ويدل العقل *phronesis* على معنى العفة والاعتدال (*sophrosyne*) . وهذا الاعتدال وحده هو الذي يهدي شخصية الإنسان وكل أفعاله إلى سواء السبيل (٣٧) .

كل هذا الكلام سقراطي بمعنى الكلمة ، وإن كان قد تجاوز في الوقت نفسه كل المعاني الأخلاقية التي جاء بها سقراط . فلقد نقل أفلاطون المال السقراطي إلى عالم جديد ، هو عالم الحياة السياسية . وينين من التشابه الذي عقده أفلاطون بين نفس الفرد ونفس الدولة : خضوع الدولة أيضاً للالتزام عينه . فعلها بدلا من أن تتقبل مصيرها ، القيام بخلق هذا المصير . وقبل أن تحكم الآخرين ، عليها أن تتعلم أولاً كيف تحكم نفسها ؛ وإن كانت هذه غاية أخلاقية لا يمكن بلوغها بمجرد الاعتماد على القوة المادية الصرفة ، وكان الخطأ الجسم الذي وقع فيسه قادة السياسة الآثنية هو إخضاعهم في إدراك هذه النقطة . فلقد ساووا بين رفاهية الدولة والرخاء المادي . وتعرض للوقوع في هذا الخطأ حتى أعظم أصحاب النفوس السامية من أمثال ميثيداس وأوبركليس ، إذ كانوا غير أكفاء بمعنى الكلمة للنهوض بمهمة الحكم والقيادة السياسية ، وأخضعوا في إصابة الهدف لأنهم لم يفلحوا في « تقويم نفوس المواطنين » (٣٨) . فليس على الفرد وحده أن يختار شيطنته ، وإنما واجب الدولة أيضاً ذلك . إن هذا هو المبدأ الثوري العظيم الذي جاء به أفلاطون في الجمهورية . فلن يتسنى لأية دولة تأمين سعادتها (*eudaimonia*) إلا إذا أحسنت اختيار « شيطانها الطيب » ولن نستطيع ترك بلوغ هذا الهدف الكبير للاتفاق ، كما أننا لن نأمل في الاهتمام إليه اعتماداً على إحلى المصادفات السعيدة . فيتحتم أن يتولى الفكر العقلا في (*phronesis*) الصدارة في حياة المجتمع ، كما هو الحال في حياة الفرد : فعليه أن يرشدنا سواء السبيل ، وأن يتر لنا الطريق من أول خطوة إلى آخر خطوة . إن صالح الدولة لا يعتمد على أية زيادة في القوة بمعناها المادي . فلا اختلاف بين الفرد والدولة من ناحية العواقب الوخيمة المترتبة على استمرار اشتها

(٣٧) محاوردة جورجياس ٥٠٦ .

(٣٨) نفس المرجع ٥٠٣ .

المزيد ، ولو استسلمت الدولة لهذه الرغبة لكان معنى ذلك بداية نهايتها ؛
 فلن تساعد كل العوامل مثل اتساع رقعتها وتفوقها على جيرانها وارتفاع
 قوتها العسكرية أو الاقتصادية على الحيولة دون نكبة الدولة ، بل لعل هذه
 العوامل تسجل بالنكبة . ولن تستطيع الدولة المحافظة على بقائها اعتمادا على
 رخاؤها المادى ، كما أنها لن تستطيع ضمان ذلك ، بحرصها على تطبيق قوانين
 دستورية معينة . فلن تساعد الدساتير المدونة أو المواثيق القانونية على إلزام
 المواطنين أو تقييدهم ما لم تكن قد عبرت عن الدستور المدون فى عقولهم .
 وستقلب قوى الدولة ذاتها ضمد نفسها وتصبح خطرا يهددها ما لم
 يتوافر هذا العون الأخلاقى .

يبين لنا كل هذا مرة أخرى الوحدة التى لا تنقسم فى فكر أفلاطون .
 ونحن لانصاف فى مذهبه الفلسفى مثل هذا التخصص الذى ظهر عند
 المفكرين المتأخرين . فكأن فلسفته كلها قد صبغت فى قالب واحد .
 وامتزج فيها الديالكتيك مع نظرية المعرفة والسيكاوجى والأخلاق
 والسياسة ، وتألف من كل هذه الأشياء وحدة شاملة متأسكة لا يسهل
 فصلها . فهى تحمل طابع عبقرية أفلاطون الفلسفية ، وشخصيته . ويصح
 هذا القول أيضا عن نظرية أفلاطون فى الفكر الأسطورى . فإن خصومته
 للأسطورة تعد أثرا من آثار فكرته عن الديالكتيك وتعريفه له بالذات .
 فلقد أشار أفلاطون فى محاوره فيليبوس إلى أن الأشياء جميعا تتألف من
 عنصرين مختلفين متعارضين : *peras* ، واللامحد أو اللامعين
a peiria . وعلى الديالكتيك سد الثغرة القائمة بين هاتين
 القطبتين المتعارضتين ، أى عليه تحديد اللامحد ، ورد اللامتناهى إلى
 نسب محددة ، ووضع حدود لما يخلو من حدود (٣٩) . ولو قبلنا مثل
 هذا التعريف للفلسفة والديالكتيك ، سيتضح لنا لماذا اتجه أفلاطون إلى
 استبعاد الأسطورة من جمهوريته ، أى من مذهبه التربوى . فالأسطورة
 هى أكثر مظاهر العالم نسيبا ونطرفا . فهى تتجاوز كل الحدود

وتتحداهما : وفى طبيعتها وماهيتها مغالاة وإسراف . وكان استبعاد عوامل الانحلال من عالم البشر والسياسة من بين الغايات الأساسية التى جاءت فى الجمهورية . ويعرفنا أفلاطون وديالكتيكه كيف نصف تصوراتنا وأفكارنا ، وكيف ننسجها ، وكيف نجرى القسمة الأساسية والقسمة الثانوية . ويقول أفلاطون إن الديالكتيك هو فن تقسيم الأشياء إلى فئات تبعا لمقاصدها الطبيعية ، وليس محاولة تمزيق أى جزء فيها على طريقة أى جزار ردىء ، (٤٠) وتعرفنا الأخلاق كيف نتحكم فى انفعالاتنا ، وكيف نهديها اعتمادا على العقل والعفة . والسياسة هى فن خلق وحدة فى الأفعال الإنسانية ، وتنظيمها ، وتوجيهها إلى غاية عامة . وهكذا لا تكون المشابهة التى عقلها أفلاطون بين نفس الفرد ونفس الدولة مجرد مجاز لغوى أو تشبيه فحسب . إنها تعبر عن اتجاه أفلاطون الأساسى ، أى الاتجاه إلى إحداث وحدة فى الكثرة ، وإحداث نظام وتوافق فى قوضى عقولنا ورغباتنا وأهوائنا ، فى الحياة السياسية والاجتماعية .

٧ - الأساس الدينى والميتافيزيقى

نظرية العصور الوسطى فى الدولة

أصبحت نظرية أفلاطون فى الدولة القانونية من الآثار الخالدة فى تراث الحضارة الإنسانية . وفى وسع هذه النظرية الاستمرار فى إحداث أثر عميق . ويرجع هذا إلى عدم ارتباطها بأحوال تاريخية خاصة ، أو بأساس حضارى معين . ولما استمرت فى البقاء بعد انهيار الحياة اليونانية . واستطاع القديس أغسطين بعد ذلك بسبعة قرون تناول المشكلة وهى فى نفس حالتها كما تركها أفلاطون . وعنوان كتاب القديس أغسطين ذاته مستعار . فلقد ذكر أفلاطون فى كتاب الجمهورية « إن هناك نمطا موضوعا فى الدماء يستطيع الراجب مشاهدته حتى يمكنه بعد رؤيته له اكتشافه فى نفسه . وإن كان وجود هذا النمط فى أى مكان ، أو توقع تحققه ، أمرا لا يهم ؛ لأن هذا هو النظام السياسى الوحيد الذى يمكن أن يشارك فى سياسته » (١) .

لم تكن الحضارة الوسيطة مع ذلك نتيجة مباشرة للفكر اليونانى . فلقد أدى ظهور المسيحية إلى ظهور سلطة أقوى استوعبت منذ ذلك الحين شتى الاهتمامات الإنسانية والعملية . وكانت حكومة أفلاطون المثالية متعالية على أى مكان وزمان . فهى لا تتع أى « هنا » أو « آن » . إنها « نموذج » للأفعال الإنسانية ، أو معيار أو نمط لها فحسب . فليس لها أى مكانة أو نطولوجية أو أى موضع فى الواقع . ولم يرض القديس أغسطين عن هذا الرأى . فالصلاة بين « المثال » و « الواقع » فى الفكر المسيحى لا تماثل صلتها فى التأملات اليونانية . والصلاة بين عالم التجربة الحسية بظواهره المتغيرة العابرة ، وبين العالم العقلى ليست مجرد صلة تعبير أو محاكاة . لكنها نتيجة وثمره لهذا العالم العقلى . فلقد تغيرت فى الدين المسيحى

(١) الجمهورية لأفلاطون ٥٩٢ - ترجمة كودنفورد ص ٣١٢ .

مقولة المشاركة (methexis) الأفلاطونية ، وتحولت إلى الاعتقاد الدينى فى الخلق والتجسد . وتعرضت المثل الأفلاطونية إلى التحول فى مله القديس أغسطين وأصبحت أفكار الله . وأصبح لزاما على جميع تصورات الفلسفة القديمة - تنشأ مع هذا التحول - أن تعرض لتغير جنرى . ويقول القديس أغسطين مخاطبا الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد فى كتابه مدينة الله : « أنتم ترون ما نسعى للاهتمام إليه ، فأننا نحاول اختراق الحجب . »

« تجسد ابن الله الذى لا يتغير ، الذى ساعد على خلاصنا ، والذى يسر لنا بلوغ الأشياء التى نعتقد إن هذا هو ما ترفضون الاعتراف به . فأنتم ترون نبعا لما اعتدتم وإن كنتم ترون بعبون زائفة العالم الذى ينبغى أن نحيا فيه ، كما أنكم لاتعرفون الطريق إليه على أن تقبلكم لهذه الحقيقة يتطلب تواضعا . ومن العسير حُكم على الانحناء لتحقيق ذلك . هذه هى رذيلة الكبرياء . إذ يشعر العارضون بانقصاص عند انتقالم من مدرسة أفلاطون إلى اتباع المسيح الذى علم الصياد كيف يفكر بإلهام من روحه سبحانه وتعالى ، ويقول فى البداية كانت (الكلمة) ، وكانت الكلمة مع الله ، وكانت الكلمة هى الله (٢) »

كان هذا هو التحول العظيم الذى أحدثه الفكر المسيحى ، أى النقلة من « اللوجوس » اليونانى إلى « اللوجوس » المسيحى . فأغسطين يتطلع إلى عالم آخر ، بعيداً كل البعد عن عالم الحضارة الفكرية اليونانية . ولم يستطع أغسطين الاهتمام إلى قاعدة وطيدة ، أو نقطة يطمئن إليها حتى فى الدولة المثالية التى وصفها أفلاطون . فاللولة حتى فى أكمل صورها لاتستطيع إشباع رغباتنا ، والراحة الوحيدة الحلقة التى يستطيع الإنسان الاطمئنان إليها هى الراحة عند الله . ويقول أغسطين فى بداية اعترافاته :

(٢) مدينة الله للقديس أغسطين . الكتاب العاشر . الفصل التاسع والعشرون ترجمة دودز Dods - أعمال أغسطين الجزء الأول ٤٠٢-٤٢٦ .

() لقد صنعتنا من ذاتك ومستظل قاوبنا في قلق حتى تستطيع أن تصادف الراحة عندك (٥). تعس الإنسان الذي يعرف كل مافي السموات والأرض ، وإن كان لا يعرفك أنت . وسعيد هو من يعرفك وإن كان لا يعرف هذه الأشياء (٣) . وكان على الإنسان في نظرية أفلاطون أن يختار « أطول طريق » لبلوغ فكرة الخير ، ولإدراك طبيعتها . إنه الطريق الذى يمر من الحساب إلى الهندسة ، ومن الهندسة إلى الفلك وإلى المتوافقات harmonics والديالكتيك (٤). ورفض أغسطين الاعتراف بهذا الطريق الدائرى الطويل . فقلد عرف مما أوحى له به المسيح طريقاً أفضل وأكثر أمناً . ويقول أغسطين : « إن الخير الذى ينبغى أن تسعى النفس لإدراكه ليس شيئاً أعلى منها عابها أن تطير لآليه عن طريق الحكم المطلقى ؛ ولكنه شيء ينشرح له الصدر ، اعتماداً على المحبة . وهل يمكن أن تكون هذه المحبة شيئاً آخر غير الله ؟ فهو ليس عقلاً خيراً ، أو ملاكاً خيراً أو ملاء خيرة بل الخير الخير (٥) » فلا وجود لكثرة من الحكمة أو من العلم ؛ وإنما هناك حكمة واحدة تضم نفائس لا متناهية من آثار الفكر، وتكمن فيها في صورة خفية ثابتة لأسباب كل ما ظهر وتغير ، فهى من صنعها (٦) .

إن وجهة الاختلاف بين أغسطين وأفلاطون إذن ليست النظرية الفلسفية ، ولكنها النظرة إلى الحياة . وشعر أغسطين بوصفه فيلسوفاً بإعجاب كبير بفلسفة أفلاطون . إذ ذكر : « أن أفلاطون هو الوحيد من أتباع سقراط الذى تألق وقام بعمل جيد ، فاق كل ما قام به الآخرون

(٥) *Fecisti nos ad te domine et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

(٣) « الاعترافات » الكتاب الخامس الفصل الرابع .

(٤) الجمهورية . ٥٢١ - ٥٣١ .

(٥) *De trinitate* الكتاب الثامن عشر - الفصل الثالث ، ترجمة دودز .

الجزء السابع ص ٢٠٥

(٦) « مدينة الله » الكتاب الحادى عشر . الفصل العاشر ٣١ ، ترجمة «دودز» .

الجزء الأول الفقرة ٤٥٠ .

وحجبهم جميعاً بحق « (٧) . ورغم هذا لم يكن في مقدور أغسطين أن يصبح واحداً من « الأفلاطونيين » . إذ كانت معرفته بفلسفة أفلاطون شحيحة . فهو لم يعرف اليونانية ، ولم يكن قادراً على قراءة محاورات أفلاطون في لغتها الأصلية . ولذا فإنه رأى المذهب الأفلاطوني في صورة شبيهة بالانعماس فحسب ، أى كما هو متضمن في كتابات شيشرون والكتاب الأفلاطونيين الجدد (٨) . على أنه حتى لو تبسر لأغسطين معرفة كل ما كتب أفلاطون ، وتيسرت له دراسته بعمق ، لما كان من المتوقع أن يغير حكمه . فلقد أعلن أن كل علم وتأمل فلسفى باطل وفارغ ما دام لا يؤدى إلى الهدف الأساسى ، أى معرفة الله . وقال في هذا الصدد : « إن الله والنفس هما ما أرغب في معرفته ، ولا شئ خلاف ذلك ، لا شئ على الإطلاق » (٩) .

تعد هذه الكلمات إلى حد ما متشاحا لفلسفة العصور الوسطى بخلافها . فالفلسفة هى حب الحكمة . ولكن نظام العصور الوسطى لم يتسع لتوعين مختلفين من الحب : حب الحكمة وحب الله . فإن أحدهما يعتمد على الآخر : « إن خشية الله هى بداية الحكمة » . وعندما حاول أفلاطون تحديد مثله الأعلى في العدالة ، وتعريفه ، تحدث عنه بلغة الهندسة . فوصفه بأنه « مساواة هندسية » . وكانت الهندسة تعنى عنده شيئاً « أبدياً » « لا يتغير » . فلإن أحداً لم يصنع الحقائق الهندسية . إنها كائنة فحسب . إن الهندسة معرفة بأشياء موجودة منذ الأزل ، وليست معرفة تتصف بهله الصفة أو تلك في وقت من الأوقات ؛ ولا تتصف بهله الصفات في وقت آخر . (١٠) ولو صبح هذا التشابه بين الأخلاق

(٧) نفس المرجع الكتاب الثانى ، لفصل الرابع . ترجمة دودز الجزء الأول

ص ٢١٠ .

(٨) إرنست هوبان : « الأفلاطونية في فلسفة التاريخ عند أغسطين ضمن مقالات

مهدة لإرلست كاسير . بعنوان Philosophy and History (أكسفورد ١٩٢٦

ص ١٧٢ - ١٩٠) .

(٩) Soliloquia الكتاب الأول الفصل الأول ص ٧ .

(١٠) الجمهورية : ٥٢٧ - ترجمة كورنفورد ص ٢٢٨ .

والهندسة ، لما حق لنا الكلام عن أصل للقوانين الأخلاقية . فلا وجود لأى أصل لها . أنها قد وجدت هكذا على الدوام ، وستظل على حالها على الدوام . وانتق أفلاطون فى هذه النقطة اتفاقاً تاماً مع الاتجاه العام للفكر اليونانى والحضارة اليونانية . فلقد عبر عن نفس الفكرة التى اعتنقها الشعراى التراجيديان اليونانيان اسكيلوس وسوفوكليس ، أى الذكرة القائلة ، بأن القوانين غير المكتوبة أو قوانين العدالة القديمة موجودة منذ الأزل ، وقد زعموا أنه لم تقم بخلقها أية قوة إلهية أو إنسانية .

فهى ليست بنت اليوم ، أو بنت الأمس .

لأنها باقية على حالها ، فى كل عصر عاشت فيه .

أما من أين جاءت ، فلا أحد يعرف (١١) .

ولم تكن هذه الفكرة اليونانية القائلة بوجود قانون أبلى لا شخصى مقبولة أو مفهومة عند المفكرين المسيحيين فى القرون الوسطى . فما يعنهم أساساً ليس حل المشكلات النظرية . لقد كانوا من الناحية النظرية ورثة للفكر اليونانى ، كما استمروا على هذا الحال . ولكنهم لم يصادفوا فيه لإهامهم الحق . فلإن المصلو العميق الثابت لتصوراتهم الفلسفية ومثلهم الدينية هو الدين اليهودى الذى يؤمن بالتوحيد . وربما صادفنا عدة نقاط التقى فيها المفكرون اليونانيون مع أنبياء إسرائيل فى فكرتهم عن التوحيد ، وكثيراً ما حرص المفكرون المسيحيون على إثبات ما بينهما من توافق تام ٥ فلقد اعتاد مارسيلوس فيثينوس تسمية أفلاطون « بموسى الأتيق » ٥

ومع هذا ، فإن وضع فكرة موسى عن القانون والفكرة الأفلاطونية عنه ، فى مستوى واحد أمر محال . فلإن الأمر لا يقتصر على الاختلاف الكبير بينهما ، فهما غير متوافقتين كذلك . فالشريعة الموسوية تسلّم بوجود « شارع » ، وبغير هذا « الشارع » الذى يكشف عن هذه الشريعة

(١١) أنتجولاسوفوكليس ، ترجمة جيلبرت موراي - لندن - جورج آين وألفين

ويضمن صحتها وقيمتها وسلطانها ، مستصبح هذه الشريعة بلا معنى . هذه الفكرة بعيدة كل البعد عما نصادفه في الفلاسفة اليونانية . وثمت جانب تشترك فيه المذاهب الأخلاقية التي وضعها المفكرون اليونانيون : سقراط وديموقريطس وأفلاطون وأرسطو ، والروافيون ، والأبيقوريون . فكأنهم عبروا عن نفس الاتجاه الفكري الأساسي للفكر اليوناني ، ودور القول بأننا نستطيع اعتمادا على العقل ، الاهتمام إلى معايير السلوك الأخلاقي . والعقل وحده هو الذي يضفي قيمة على هذه المعايير . واتجهت الأديان السماوية — مختلفة في ذلك عن الاتجاه الفكري اليوناني — إلى تأكيد ناحية الإرادة ، وإثبات عمق تأثيرها . فالله عبارة عن شخص ، ودلما يعني أنه إرادة . ولن تكفي المناهج المنطقية بما فيها من الاستدلال والاستنباط لحثنا على فهم إرادته . فينبغي أن يكشف الله عن ذاته ، وأن يتحدث إلينا : ويعرفنا بوصاياه . ورفض الأنبياء كل الأنواع الأخرى من الاتصال بالله . فلن يستطيع الإنسان الاقتراب من الله اعتمادا على أية أفعال مادية كالطقوس والمراسم . والسبيل الوحيد لمعرفة الله هو تنفيذ مطالبه ، والسبيل الوحيد للاتصال به ليس بالعبادة وتضحية القرايين ، بل هو إطاعة لإرادته . ويقول النبي آميا : « إن هذا هو العهد الذي سأطالب به بني إسرائيل . سأضع شريعتي داخل نفوسهم ، وسأنتقشها في أقنعتهم (١٢) » . ويقول النبي ديكما : « لقد بين الله ما هو خير . وما الذي يحتاجه سبحانه وتعالى منك سوى أن تحيا حياة عادلة ، وأن تحب الرحمة ، وأن تشعر بالتواضع تجاه الله (١٣) » . هنا لم يوصف الله ، كما هو الحال في الفكر اليوناني بأنه ذروة عالم العقل ، أو أسس موضوع للمعرفة — أي معرفة الخير . فالإنسان سيتعلم الخير والشر من الله ذاته ، ومما توحى به إرادته ، وليس من الديالكتيك (الجدل) .

وساد الصراع بين هذين الاتجاهين الفلسفة المدرسية كلها ، كما حدد

(١٢) Micah ٣١-٣٢ .

(١٣) Jeremiah ٨-٦ .

اتجاهها خلال الفترة الزمنية التي تفصل بين القديس أغسطين وثوما الأكويني . وسيتضح أصل هذا الصراع بين اللاهوتيين والجدليين ، إذا نحن أرجعناه إلى أصله التاريخي ، أي إلى التوتر القائم بين الجوانب التأمية التي نقلت عن الفكر اليوناني ، والشروح والمعاني الدينية والأخلاقية للوحى اليهودى والمسيحى . ولا يستطيع الفكر المسيحى — من الناحية النظرية — ادعاء أى أصالة حقة . فلا وجود لواحد من آباء الكنيسة قد يحدث بلغة الفلاسفة ، كما أن أحدا منهم لم يقصد تقديم مبدأ فلسفى جديد . وإن كانت بعض قواعد العقيدة المسيحية ، وتعقيبات آباء الكنيسة ، قد كشفت عن تأثير الفكر اليونانى العميق (١٤) . وظلت « الهلينية » على الدوام من أقوى الأسس التي اعتمدت عليها الفلسفة الوسيطة . على أن هناك اختلافا بعيدا بين الحضارة الوسيطة ، والحضارة اليونانية ، رغم هذا التأثير المستمر للهلينية . فلقد كان من الضروري أن تتعرض تلك الجوانب التي بليت باقية على حالها للتغيير في مماها قبل أن تصبح مناسبة للنظام الوسيط . ولا يظهر هذا الاختلاف في ميدان الحياة الدينية والأخلاقية وحسب ، فهو ليس أقل من ذلك وضوحا في شتى المعانى النظرية . ولم يضع المفكرون المدرسيون نظريات منفصلة مستقلة في المعرفة . وكان عليهم الاعتماد في هذه الناحية على التراث اليونانى اعتمادا كاملا . وتبدو أفكارهم في هذا الموضوع أشبه بالمذاهب التلقيفية ، أى خليط من التصورات الأفلاطونية والأرسطية والرواقية . غير أننا حتى هنا لا نستطيع القول بحلوث محاكاة أو استنساخ فحسب . فزعم عدم وجود أى ملامح جديدة بالمرّة إلا أن كل شيء قد بدنا في مظهر جديد بعد رؤيته من وجهة نظر جديدة ، وبعد أن أصبح يستند إلى أساس جديد ، هو الحياة الدينية .

وأغسطين هو أول شاهد كلاسيكى على هذا الاتجاه الفكرى . ونظريته في المعرفة مخضبة بالأفلاطونية . فلقد تأثر مذهب أغسطين بنظرية أفلاطون

(١٤) أنظر « اثنين جيلسون » La philosophie au Moyen-Age (الفلسفة في العصور الوسطى — Paris—Payot ١٩٢ ص ٥) .

في التذكر *anamnesis* . وكان يميل إلى الاستشهاد بالمثل الخاص بالبعد الصغير في محاوره ميتون لأفلاطون الذي نجح اعتمادا على جهوده، وعلى العقل وحده ، في الكشف عن بعض حقائق هندسية أساسية. فالتعليم والتذكر شيئا واحدا ، *nec a liud quidquam esse il quod dicitur discere quam remin-*
sci et recordari وعلى حد قوله : (١٥) ، (ليس التعلم شيئا آخر سوى التذكر واستحضار الفكرة . فإن اعتماد النفس الإنسانية في معرفتها على الموضوعات الخارجية محال . وكل ما تعرفه وتتعلمه قد جاءها من ذاتها ومن مصادر في داخلها . إن معرفة الذات هي أول خطوة لا غنى عنها ، فإن الحاجة لا تدعو إليها كأساس لكل معرفة بالواقع الخارجي فحسب ، ولكنها ضرورية أيضا في كل معرفة بالله . ويتول أغسطين : (لا تبعد عن ذاتك ، بل ارجع إليها . فالحق يكمن في الجوهر الباطني للإنسان) (١٦) ويتمشى هذا القول مع روح التقاليد الكلاسيكية اليونانية ، ومع روح سقراط وأفلاطون والرواقية . ولكن تجيء بعد ذلك العبارات التي دلت على اختلاف بعيد . فالحق يكمن في باطن الإنسان ، ولكن ما يضافه الإنسان هناك هو مجرد حقيقة متغيرة غير ثابتة . وكى يعثر الإنسان على حقيقة مطلقة لا تتغير ، فإن عليه أن يتجاوز حدود وعيه ووجوده، فعليه أن يتعالى على ذاته ، أو كما قال أغسطين (١٧) . (إذا وجدت تغيرا في طبيعتك تسام على نفسك ، واتجه إلى حيث يتوهج نور العقل ذاته) . والاعتماد على التعالي يعني حدوث تغير شامل في المنهج الديالكتيكي كله ، أي في المنهج السقراطي ، والأفلاطوني . فإن معناه هو تنازل العقل عن استعلائه ، وكفائته الذاتية . فلم يعد له نور خاص به . إن نوره مستعار من نور آخر ينعكس عليه . ولو أخفقت هذه الاستنارة ، لأصبح العقل الإنساني عديم الأثر والفاعلية .

(١٥) أغسطين - De quantitate animae cap XX

(١٦) أغسطين De vera religione cap XXXIX ص ٧٢ .

(١٧) نفس المرجع . « تسامى بذاتك ... أنظر إلى هناك من حيث يتوهج نور العقل ».

ويمكن مصادفة أوضح تعبير عن هذا التحول الأساسي الذى طرأ على الفكر الكلاسيكى اليونانى فى بحث أغسطين لمسألة الملك (De magistro) (١٨) واعرّض أغسطين فى هذا البحث على المثال الخاص بالحكمة الإنسانية البهتة، وعلى فكرة وجود معلم للبشر فאלله من وجهة نظر المسيحية، هو المعلم الأوحد. فهو ليس المعلم الذى يهذى الإنسان سواء السبيل فحسب، ولكنّه أيضا الذى يوجه أفكار البشر. فهو وحده الذى يمثل المعلم الحق. إذ تستند كل معرفة أيا كانت — كمعرفة العالم الحسى والمعرفة الرياضية والديالكىكية — على الاستنارة من هنا النور الأبدى. وبعد كل عمل فكرى أو استدلالى يقوم به العقل استنارة من هذا القليل؛ ومن ثم فإنه يعد فعلا من أفعال النعمة الإلهية لأن (الله هو مصدر النور العقلى ومصدر كل استنارة) (١٩).

[١٨] ويتعذر تفسير هذا التغير الجذرى فى نظرية المعرفة من وجهة نظر منطقية وحسب. وظلت نظرية أغسطين فى الاستنارة لغزا محيرا على الدوام، إذا نظرنا إليها نظرة منطقية. وكان أغلب المنكرين للمدرسین على دراية بهذا الطابع المحير من المذهب، وحاولوا تحوير مبدأ الأغسطينية، وانتهى الأمر باستبعاده والاستعاضة عنه بتصور جديد للمعرفة الإنسانية قدمه توما الأكوينى ورجع فيه إلى أرسطو. وسترزاد نظرية أغسطين وضوحا وجلاء لو أننا اتجهنا إلى البحث عن أصلها التاريخى بدلا من تفسيرها تفسيراً منطقيا ونظريا. واستطاع أغسطين قبول كل مسلمات المذهب الأفلاطونى فى عالم المثل. فكما قال فى كتابه: الاستسراكات «Retractiones»: لقد كان أفلاطون محقا فى تصوره الأساسى لحقيقة العالم العقلى وواقعيته. وما هو جدير بالاعتراض ليس تصور أفلاطون فى ذاته، بل المصطلحات التى لجأ إليها للتعبير عن فكرته. فلم تكن هذه المصطلحات متماثلة للغة المسيحية أو الكنسية (٢٠). وعندما

(١٨) Patrologia Latina تحت إشراف Jacob Migne الجزء الثانى والثلاثون.

(١٩) انظر إلى Soliloqui لأغسطين.

«...animam rationalem vel intellectualem sibi lumen esse non posse sed alterius veri luminis participatione lucere.

(٢٠) انظر أغسطين «Retractiones» الكتاب الأول — Cap III

يتحدث أغسطس عن المنطق أو الهندسة ، وعندما يصف المثل بأنها نماذج
أبدية للأشياء وعندما يقارن الخير الروحي الأسمى بنور الشمس التي
تضيء العالم الفزيائي ، وعندما يثني على قيمة العدد والصورة التي تشارك
فيها الأشياء وتستمد منها جمالها (٢١) ، غالبا ما نتصور كأننا نستمتع إلى
أفلاطون ذاته . ومع هذا فهناك اختلاف كبير لا يمكن أن يجاوز عنه ، فينبغي
قراءة كل مصطلحات أغسطس وتفسيرها في ضوء تجربته الندية . إن هذا
هو الذي أضفى على تصوراتنا لونا جديدا ، إن لم يكن معنى جديدا
كل الجدة .

ومعراج اهتمام النفس الإنسانية إلى الله (٢٢) ، كما جاء عند المفكرين
النظرين في العصور الوسطى بعيدا الاختلاف عن وصف أفلاطون لصعود
النفس إلى العالم المعقول . فالتحدث أفلاطون عن أول خطوة في المعرفة
الإنسانية ، وبين كيف تمر في تقدم مستمر من الحساب إلى الهندسة ومنها
إلى « الموساع » stereometry والفلك ، ومن الرياضة والفلك إلى
الديالكتيك ثم تصل في النهاية إلى أسس معرفة ، أي إلى معرفة الخير . والفيلسوف
وحده أو الديالكتيكي هو الذي يستطيع اجتياز الطريق كله ، الذي يتجه من العالم
الحسي إلى العالم العقلي . ولا تتكشف حتى له فكرة الخير ، ولا تفصح
عن طبيعتها ومعناها كاملا . وعندما بدأ سقراط يتحدث في كتاب الجمهورية
عن الخير ، فإنه يتحدث في تردد وفي صورة غير قاطعة . فهو لم يكن
قادرأ على الوعد بتحديد ماهيته . وكل ما استطاع بيانه هو آثاره ، ويقول
جلوكون محادثا سقراط « علينا أن نقنع بأي تفسير للخير مثل التفسير الذي
ذكرته لنا عن العداة والعفة والفضائل الأخرى » .

ويرد سقراط على ذلك : « سوف أكون أنا أيضا أكثر من قانع
بذلك . . . ولكنني أخشى أن يتجاوز ذلك قدراتي . فمهما بذلت من

(٢١) أغسطس De Libero arbitrio

(٢٢) بونا فتورا Itinerarium mentis in Deum (١٢٠٩) .

جهده ، فإني لن أضل إلى أكثر من خرى يثير السخرية ، لا فلندع السؤال عن المعنى الحق للخير جانباً . إذ يتطلب الاهتداء إلى ماهيته — كما اعتقدها — جهداً بالغاً يفوق أى بحث مماثل لبحثنا . ومع هذا سأذكر لك ما صورته لنفسى كشجرة للخير ، أو أقرب الأشياء إليه « (٢٣) .

وتبعاً لما جاء في وصف أفلاطون : الخير المطلق أو صورته الأساسية هي آخر ما يمكن إدراكه . ولن يتحقق هذا إلا بعد التعرض لصعوبات جمعة (٢٤) . واخترتُ هذا اللون من التردد والتحقق نهائياً من عقل أغسطين وفلسفته . وهدته نظريته في الاستمارة إلى سبيل جديد . فلقد جعل وجود الله مساوياً للخير الأفلاطوني ، ولم يكن الله أو إله الأنبياء والوحي المسيحي بعيداً عن إدراكنا ، أو شيئاً يستعصى علينا بلوغه . إنه البداية والنهاية . ففيه نحيا وتتحرك ، ومنه نستمد وجودنا .

وتسود هذه النظرة فلسفة أغسطين برمتها ، وهي التي جعلت لها طابعاً مميزاً . لقد أصبح أغسطين مؤسس الفلسفة الوسيطة عندما جعل تجربته الدينية الشخصية محوراً للعالم الفكري كله ! . ولقد تحدث الأنبياء عن القانون الأخلاق ، وذكروا أن هذا القانون سوف يخلو من أى معنى ، ويتعلم فهمه ، لو أنه لم يصلر عن شارع ذى شخصية . ونقل أغسطين هذه الفكرة من ميدان الأخلاق إلى العالم النظرى كله . فإله هو الحكمة كلها ، ومن خلاله نعرف كل شيء . وبغيره لن نعرف شيئاً . ويقول أغسطين : (٢٥) « انظرى أينما النفس سترين — إن كنت تستطيعين — أن الله هو الحقيقة ولا داعى لأن تتساعلى عما هي الحقيقة ، لأنك لو فعلت ذلك ، ستسارع على الفور ظلمة الصور الجسيمة ، وسحب الأرواح بجحبا عنك ، وستشوش هذا الصفاء الذى أضاء لك العتمة في البداية عندما قلت الحقيقة : فعليك أن تتذكرى — إن استطعت —

(٢٣) الجمهورية — ٥٠٦ ترجمة كورنفورد ص ٢١٢ .

(٢٤) نفس المرجع ٥١٧ — ترجمة كورنفورد ص ٢٢٦ .

(٢٥) Soliloquia [مناجاة — الكتاب الأول] Cap ١ - ٢ .

هذه العتمة الأولى ، عندما بهرت بشيء أشبه بالنور الوهاج ، عندما
قلت لك ، الحقيقة (٢٦) .

إن هذه هي « البشارة » أو « الخير المبهج » الذى وضعه أغسطين
وأتباعه ومربلوه فى مقابل حكمة الفلاسفة الدنيوية . فلقد اثبت كل
محاورات المذاهب الفلسفية إلى التناقض والشك . وكما أشار أغسطين فى بحثه
المعارض للأكاديميين *Contre academicois* : أن نظرية أفلاطون فى المعرفة هي
التي أدت إلى ظهور شك الأكاديمية الجديدة . فلم يستطع أحد قبل الوحي المسيحى
أن يعثر على النقطة الأرشميدية التي تفسر عالم الحقيقة . واعترف سقراط
أحكم الحكماء بجهله ، وتبعاً لوجهة النظر الدينية الجديدة ، أن هذا
الاعتراف بالجهل كان له ما يبرره . ولقد حظى سقراط على الدوام
بتقدير عظيم من المعجبين من المسيحيين ، بل لقد اعتقدوا فى استحالة اعتدائه
إلى مبادئه الأخلاقية الأساسية بغیر وحي خاص . وبدا سقراط فى نظر عصر
النهضة أيضاً قديساً حقاً . إذ قال أرازموس : « أيها القديس سقراط .
حصل من أجلنا » . ولكن سقراط ذاته لم يتحدث إطلاقاً كعلم ملهم . فلقد
كان ماحظه على البدء فى عمله : التخلص بفحص النفس ، وفحص الآخرين
هو الحكمة المكتوبة فى معبد دلفى ، ولكنه لم يعتبر نفسه لسان حال لأبولون ،
أو أى إله آخر . وكان مقتنعاً بأن لا وجود لأى معلم للحقيقة من البشر ،
أو من الآلهة على السواء ، وأن من واجب كل فرد الاعتماد على نفسه
فى إدراك طريقه . والحقيقة لا يمكن باوْعْها إلا اعتماداً على عملية جدلية
من الأسئلة والإجابات . وتعارض فكرة اليونانيين عن الديالكتيك تعارضاً
كبيراً مع أى نوع من الحقيقة الموحى بها . ولا تعد أى حقيقة لا نكتشفها
بأنفسنا حقيقة على الإطلاق . ورأى أفلاطون أن ما ندعوه « بالتعلم »
لا يعنى اكتسابنا أية حقيقة جديدة . إن كل ما يحدث هو إعادة اكتسابنا

(٢٦) *De trinitate* الكتاب الثامن الفصل الثالث - ترجمة « دودز » . الجزء

السابع ص ٢٠٤ .

ماسبق أن امتلكتناه . فنحن نستعيد معرفة تخصصنا (٢٧) . وقبل أغسطون كل مقدمات الفلسفة اليونانية ، ولكنه رفض النتيجة التي تمخضت عنها . واعتقد أن النتيجة الوحيدة الصحيحة الصادقة هي أنه من العبث البحث عن معلم « إنساني » للحكمة . وانتقل أغسطون من تأثير سقراط وأفلاطون إلى الخضوع لسلطان الكلمة المقدمة وقال : « لا تقل عن أحد هذا أبى في الأرض . فهناك أب واحد موجود في السماء . ولا يحق لأى واحد منكم أن يدعو نفسه بالمعلم حتى المسيح ذاته ، فهناك معلم واحد (٢٨) . » (من ترجع إليه هو معلمك ، أعنى قوة الله التى لا تتغير في موطن الحكمة الأبدية) (٢٩) .

كثيراً ما صادفت الحضارة الوسيطة إعجاباً لما فيها من عمق في وحدتها وتجانسها ، وكان هذا الإعجاب محققاً . إذ اختفى منها - فيما يبدو - كل مظاهر الصراع والتناقض والتناقض ، التى تتسم بها حضارتنا الحديثة ، وسادت روح واحدة كل صور الحياة الإنسانية في العصور الوسطى في العلم والدين والأخلاق والحياة الإنسانية ، وتشبعت بها هذه الصور . على أن كل هذا لن ينسينا أن الحياة الوسيطة كانت ثمرة صراع بين قوتين فكريتين أخلاقيتين . واحتاج سد الثغرة القائمة بين العناصر المتعارضة في الفكر والشعور إلى جهود بطولية اشترك فيها أعظم المفكرين المدرسين . وبلت المشكلة وكلتها قد انتهت إلى حل في النهاية في ملهب توما الأكوينى . على أن إله توما الأكوينى ، إله الكتاب المقدس والوحى المسيحى ، لا يعد بأى حال ، نفس الإله الذى تحدث عنه أفلاطون وأرسطو . وجنح المنكرون المدرسيون إلى نسيان هذا الفارق الأساسى لأنهم لم يقرموا التصوص الكلاسيكية على طريقتنا الحديثة . فهم لم يحرصوا على اتباع التفسير التاريخى عند فهم الحقائق . وما كانوا يحرصون على معرفته ويعترفون به هو الحقيقة الرمزية . فام تتوافر لديهم أية معايير نقدية

(٢٧) محاربة فيدون لأفلاطون - ٧٥ E ٧٦٠ E

(٢٨) أنجيل القديس متى ٢٣-١٠ - انظر أغسطون XIV De magistro ٤٥-٤٦ .

(٢٩) XI De magistro - ٣٨ .

يعتمدون عليها في التفسير ، ويحاولوا إلى طريقة التفسير الروحية الرمزية التي سادت العصور الوسطى . وحاولوا بعد اتباعهم هذه السبل العثور عند المؤلفين الكلاسيكيين على المعنى الأخلاقي ، والمعنى الغيبي أو الروحي .

وكانت محاورة تيمائوس هي المصدر الأساسي للأفلاطونية خلال العصور الوسطى ، إن لم تكن المصدر الأوحدها . وأثبتت فلسفة أفلاطون في تيمائوس ، كما أثبت أساطيره ، صلاحيتها لهذا النوع من التفسير الرمزي . والعثور في هذه المحاورة على كل عناصر الوحي المسيحي أمر ميسور . ألم يذكر أفلاطون في بداية تيمائوس أن العالم مخلوق لأنه مرئي وملسوس وله جسم . وما هو مخلوق ينبغي بالضرورة أن يكون له علة ؟ ألم يذكر أنه من العسير للغاية العثور على « أب » لهذا العالم و « صانع » له . وحتى إذا أمكننا العثور على هذا الأب ، فإنه سيتعذر تعريفه للآخرين (٣٠) ألا يستشف من كل هذا الكلام التنبؤ بكشف أسمى وأعظم ، أى بتجسد المسيح ؟

وقيام المفكرين في العصور الوسطى بالاطلاع على النصوص الأفلاطونية ، وتفسيرها على هذا الوجه ، أمر مفهوم ، ولا مفر منه بغير جدال . على أنه مما يثير الدهشة إلى حد ما أن تستمر نفس النظرة ، وأن يدافع عنها الباحثون المحدثون الذين يعرفون كل أعمال أفلاطون على خير وجه ، والذين توافرت لهم كل الوسائل الحديثة في النقد والتفسير التاريخي . فلقد حاولوا كلكاء إقناعنا بوجود توافق كامل ، إن لم يكن هوية ، بين « الصانع » الأفلاطوني والإله الشخصي في الإصحاح الجديد . ولكن هذا الادعاء لا يمكن قبوله : فواضح أولاً أن أفلاطون لم يعن وضع نظرية متباعدة في الإلهيات في محاورة تيمائوس . ونحن إذا أردنا معرفة تصويره الحقيقي لله ، علينا دراسة مؤلفاته الأخرى ، وأكثرها لم يكن معروفا عند المفكرين في العصور الوسطى . فما عرضه أفلاطون في تيمائوس لم يكن ملهيا فلسفيا أولاهوتيا . ولقد حللنا أفلاطون

(٣٠) محاورة تيمائوس . ج ٢٨ و ج ٢٧ .

ذاته دائماً من أتباع مثل هذه النظرة ، وأخبرنا أنه لم يعرض علينا غير
 « ظنون محتملة » .

ويقول أفلاطون في هذا الصدد : « إن الصلة بين الوجود والضرورة
 مماثلة للصلة بين الحقيقة والاعتقاد . فلا تعجبوا إذا نحن عجزنا في وسط
 الآراء المختلفة عن الآلة وخلق العالم الاهتداء إلى آراء تتميز بدقتها ،
 وتوافقها التام ، من كل ناحية . ويكفى في هذا الشأن أن نورد أفكاراً محتملة . فعلينا
 أن نذكر اننى أنا المتحدث مجرد لإنسان من الفانيين ، كما أنكم أنتم
 القائمون بالحكم مجرد أناس فانيين . فلذا علينا أن نقبل أقرب الحكايات
 إلى الاحتمال ، وألا نسترسل في البحث (٣١) »

لا يبدو من هذا الكلام أن أفلاطون كان يتحدث بلغة صاحب دين
 جديد . بل لقد اتجه بعيداً إلى حد قوله إن حكاياته عن خلق العالم لا تزيد
 عن عمل ترفيى « قصده تمضية الوقت في حكمة واعتدال ، لا أكثر ولا
 أقل » (٣٢) . ولو اتجه أى فكر إلى الكشف عن إحدى الحقائق الدينية
 الأساسية ، فإنه لن يصف هذا العمل بأنه مجرد تمضية وقت . ففكرة الصانع
 الإلهى عند أفلاطون إذن من الأفكار التى تتبع الكونيات ، ولا تتبع
 الأخلاق ولا الدين . ويتنافى أى قول بعبادة « الصانع » مع أى عقل .

وثمة أسباب هامة أخرى تدعونا إلى عدم القول بوجود أى تشابه بين
 أسطورة أفلاطون عن الصانع الإلهى ، وفكرة التوحيد فى العهد القديم .
 فالصانع عند أفلاطون ليس خالفاً . إنه مجرد « صانع » . فهو لم يخلق
 العالم من عدم . إنه قد زود المادة التى لاصورة لها بصورة . وهو الذى جاء
 بالانتظام والنظام . وقدرته ليست لامتناهية ، لأنها مقيدة بالضرورة ،
 التى تتعارض مع فعله الخلاق ، وإياها يعزى أى اضطراب يعترى هذا العقل
 الخلاق ، « فالخلق خليط ، لأنه يتكون من الضرورة والعقل . ولقد حث العقل
 بوضفه القوة المهيمنة الضرورة على السمو بأكبر جانب من الأشياء المخلوقة

(٣١) محاوره تيارس - ٢٩ ، - ترجمة جهويت . الجزء الثالث ٤٤٩ - ٤٦٨ .

(٣٢) نفس المرجع ٥٩ G - D ص ٤٨٠ .

حتى تستطيع بلوغ الكمال . وهكذا عندما ازداد أثر العقل على
الضرورة خلق العالم » (٣٣) .

وإذا أردنا فهم دين أفلاطون بمعناه الحق ، علينا ألا نقنع بالوصف
الذى جاء فى محاورة تيمائوس . فما نصادفه فى هذه المحاورة مجرد أفكار
عابرة تمثل ظاهر أفكار أفلاطون الدينية لا جوهرها . ويمكن الاهتداء إلى
هذا الجوهر فى الكتاب السادس من الجمهورية ، عندما يتحدث أفلاطون عن
فكرة الخير . وكثيرا ما قيل فى العصر القديم والعصر الحديث على السواء
بوجود هوية بين « الخير » و « الصانع الأفلاطونى » (٣٤) . على أنه
سيثبت بعد أى تحليل وثيق لنصوص أفلاطون وأفكاره استحالة مثل هذه
الهوية . ففكرة الخير وفكرة الصانع ليستا فى نفس المستوى من الناحية
المنطقية أو الميتافيزيقية على السواء . فإن فكرة الصانع فكرة أسطورية ،
بينما تعد فكرة الخير من المعانى الديالكتيكية . وتتبع الفكرة الأولى عالم
« الظنون المحتملة » . أما الفكرة الثانية فتتبع عالم الحقيقة . ويوصف الصانع
بأنه فاعل شخصى أو صانع . أما فكرة الخير فلا يمكن تصورها على هذا
الوجه . فإن لما معنى مرضوعيا وحقيقة موضوعية مثل كل الأفكار الأخرى .
إنها تمثل نموذجا أو النمط الذى اتبعه الصانع الإلهى عندما قام بتشكيل عمله .
فلفقد صنع العالم ، بعد تأمل لفكرة الخير . وكان يتوق إلى جعل عمله يبلو
قرينا يقدر الإمكان من كمال النمط الأبدى . والصانع الأفلاطونى خير
ولكنه لا يعد بأى حال « الخير » ، إنه ليس « الخير » ذاته . ولكنه مجرد
فاعل منفذ لغايته . ويعنى هذا فى المذهب الأفلاطونى اختلافا أساسيا قد
عبرت عنه فى وضوح محاورة تيمائوس ذاتها : « لو كان العالم حسنا بحق ،
وكان الصانع خيرا ، لأثبت ذلك وجوب تطلعه إلى ما هو أبلى .
ولو صح ما لا يمكن قوله دون كفر ، فإن هذا سيدن على رجوعه إلى

(٣٣) نفس المرجع E F ٤٧ ص ٤٦٧ .

(٣٤) من بين المثقفين الذين اعتنقوا هذه الفكرة « فيودور جوميرتس » ، انظر إلى كتابه

« الفكر اليونانى » Griechische Denker ، والكتاب الخامس الفصل العاشر ، ص ١٠٤ .

ترجمة يري (لندن : جون ميكلجيه ، ١٩٤٩) ، ص ١٠٤ .

نمط مخلوق . من هذا سيراى الجميع ضرورة تطلع هذا الصانع الى الأبدى ، لأن العالم هو أحسن المخلوقات ، كما أنه هو أفضل العلل (٣٥) . ولا يمكن وصف فكرة الخير بأنها مثل هذه العلة . إنها علة غائية أو صورية ، ولكنها ليست علة فاعلية . فهي تتبع عالم الوجود لا عالم الصيرورة ، وهناك فاصل حاد وهوة حقة تفصل بين هذين العالمين . ولا يمكننا الانتقال من أحدهما الى الآخر ، ويجوز فى الحق وصف فكرة الخير بأنها «سبب» كل الأشياء ، بل ويتحتم ذلك . ولكن هذا السبب ليس إرادة شخصية أو فردية . فإن نسبة « شخصية » إلى أية فكرة دليل على التناقض اللفظى ، لأن الفكرة معنى كلى وليس معنى فرديا . ويذكر لنا أفلاطون فى تشبيهه المشهور فى كتاب الجمهورية أن فكرة الخير تحتل فى العالم العقلى مكانا مساويا للشمس فى عالم الحس ، والصلة بين الشمس والرؤية والمرئيات مماثلة للصلة بين الخير والعالم المعقول والعقل والموضوعات المعقولة . فإن أثر الشمس لا يقتصر على جعل الأشياء تبدو مرئية لنا . ولكن الشمس هى مصدر وجود هذه الأشياء ونموها . والأمر بالمثل فى حالة موضوعات المعرفة . فهي لا تستمد من الخير قوة إمكان معرفتها فحسب . ولكنها تستمد أيضا وجودها وحقيقتها (٣٦) . ولكن عندما يتحدث أفلاطون عن الواقع أو الوجود الحق ، فإنه لا يعنى بذلك الواقع التجريبي . فالخير فى مذهب أفلاطون هو (ماهية الوجود) وكذلك (ماهية المعرفة) ، ولكنه ليس (ماهية الفعل) إذ لا يمكن لأية فكرة أن تحدث أى شىء تجريبى متناه . ولو تحدثنا عن مثل هذا الخلق ، فإن ما نعنيه يكون من قبيل المجاز ولا يقصد به أى معنى انطولوجى .

ومذهب أرسطو بعيد الاختلاف — فيما يبدو — فلقد أنكر أرسطو الفصل الذى أحدثه أفلاطون بين عالم الظواهر والعالم العقلى . والله عنده علة فاعلية وغائية على السواء . فهو المحرك الأول ، ولكنه لا يتحرك هو ذاته . والقول بوجود مشابهة بين الله الأرسطى والله المسيحى أكثر

(٣٥) فصلوس ٩ ، A ص ٤٤٩

(٣٦) الجمهورية - ٥٠٧-٥٠٨ - ترجمة كودنلورد - ص ٢١٤ .

سهولة . ولم يصادف توما الأكويني في الحق أية صعوبة عندما قبل فكرة أرسطو عن الله وميتافيزيقته بخلافها . ولكنه لم يستطع أن يفعل ذلك إلا بعد أن فسر مذهب أرسطو تفسيراً مناسباً له ، وبعد أن أعار أرسطو مشاعره الدينية الشخصية . ونحن نصادف عندما ندرس فلسفة أرسطو ذاته صورة جملة الاختلاف . فبعد الله عند أرسطو أفضل مثل كلاسيكي لاستغراق اليونانيين في الناحية النظرية . حقاً لقد وصف حب الله عند أرسطو في كتاب الفزيقا وكتاب الميتافزيقا ، بأنه المبدأ المحرك والأول . فالله لا يعتمد في تحريكه العالم على أى دافع آلى ، بل يعتمد على الجذب الروحي ، على نفس ما يحدث عندما يحرك المحبوب حبيبه . فالعلة الغائية تحدث الحركة عندما تصبح موضع حب ، وتحرك الأشياء الأخرى اعتماداً على القوة التى حركتها . هذا يثبت أن المحرك الأول موجود بالضرورة ، ويتصف بخيرته مادام ضرورياً ، ويكون بهما المعنى مبدأ أول . لكن هذا المحرك الأول لا يتحرك بالمعنى الفزيقي والأخلاقي أيضاً . فهو ليس خاضعاً لرغبات البشر ، ولا يستسلم لمشيتهم . فكل هذه الأشياء دون مستواه . إن الله فعل بحت ، لكن فعله فعل عقلى وليس أخلاقياً . فهو مستغرق في فكره . ولا شئ عنده غير فكره . وبذلك نسب أرسطو الحياة لله ، ولكن هذه الحياة أو حياة الفكر ليست حياة شخصية ، إنها حياة نظرية تأملية بحتة .

وعبر أرسطو عن ذلك بقوله : « تعتمد إذن على هذا المبدأ السماء وعالم الطبيعة . وهى حياة يمكن أن تقارن بأحسن حياة نستطيع أن نستمتع بها ، وإن كنا لانستمتع بها إلا لفترة قصيرة فحسب (فهى باقية إلى الأبد على هذا الحال ، وهو مالا نستطيع نحن تحقيقه) والفكر يفكر في ذاته لأنه يشارك في طبيعة موضوعات فكره ، لأنه يصبح موضوعاً للفكر عندما يلتقي بموضوعاته ويفكر فيها ، ومن ثم يكون الفكر وموضوعات الفكر شيئاً واحداً ولكن الفكر لا يصبح فعالاً إلا عندما يحيط بهذا الموضوع . وبذلك تكون (الإحاطة) وليس التقييل هى العنصر الإلهي الذى يحتويه الفكر : ويكون فعل التأمل هو أفضل الأفعال ،

وأكثرها متعة وتنتمي الحياة أيضا إلى الله ، لأن فاعلية الفكر دليل الحياة ، والله يعنى هذه الفاعلية . وفاعلية الله المعتمدة على ذاتها هي أفضل حياة وأكثرها أبدية » (٣٧) .

ولاتعد الحياة الأبدية لله كما وصفها أرسطو من نفس النوع الذي نصادفه في الأديان السماوية . فلم يبد الله عند الأنبياء في صورة فكر يتأمل ذاته . إنه شارع شخصي أو مصدر للقانون الأخلاقي . فهذه هي أعلى صفاته . وبمعنى ما هي صفته الوحيدة . ونحن لا نستطيع وصفه بالرجوع إلى أية خاصة موضوعية مستعارة من طبيعة الأشياء . ولو عني تحديد أى رسم له تحديد خاصة معينة له ، لوجب في هذه الحالة عدم نسبة أى اسم له . واقد ذكر لنا في سفر الخروج ، كيف سأل موسى الله عن اسمه وقال : « . . . تأمل حالتي عندما أذهب إلى بني إسرائيل وأقول لهم لقد أرسلني إليكم ، إله آبائكم ، ويسألونني عن اسمه ، فبماذا أجيب ؟ » . وقال الله لموسى (أنا من أنا) هذا ما ستقوله لبني إسرائيل : أنا قد أرسل أنا إليكم » (٣٨) . تحدد هذه الكلمات وجه الاختلاف بين الفكر اليوناني والفكر اليهودي ، والاختلاف بين إله أفلاطون وأرسطو ، وإله التوحيد اليهودي . فالله لا يقارن بأى موضوع من موضوعات الفكر ، كما أن ماهيته لا يمكن أن توصف اعتمادا على الفكر البحث . إن ماهيته هي إرادته . والشئ الوحيد الذي يكشف عنه هو إرادته الشخصية ، التي تعد فعلا أخلاقيا ، وليس منطقيا . وهذه الفكرة بعيدة كل البعد عن العقل اليوناني . فالقانون الأخلاقي عند اليونان ليس « معطى » ولا يمكن أن ينسب إلى كائن أسمى ، أو يدعيه هذا الكائن لنفسه . وعلينا أن نهتدى إليه وأن نثبتة نحن لأنفسنا اعتمادا على فكر عقلي وديالكتيكي . هذا هو الاختلاف الحقيقي بين الفكر اليوناني والفكر الديني اليهودي . وهو اختلاف لا يمكن التغلب عليه أو محوه . ويقول آتين جيلسون في محاضراته عن روح الفلسفة

(٣٧) « الميثانديقاء لأرسطو . الكتاب الثاني عشر . ١٠٧٢ . ترجمة روس W.D. Ross - ضمن أعمال أرسطو (الطبعة الثانية - أكسفورد ١٩٢٨ - الجزء الثامن) .
(٣٨) Exodus ٣٠١٣ ر ١٤ .

الوسيط : « لم يهتد الفكر اليوناني إلى الحقيقة الجوهرية التي تم التعبير عنها بمثل هذه العبارة القاضية ، وبغير لجوء إلى ما يشبه البرهان في كلمات الكتاب المقدس العظيمة التي جاء فيها :

(اسمع يا إسرائيل ، لهنا رب واحد) (٣٩) . ولم يستطع أى مفكر مدرسى — مع عدم استثناء توما الأكويني — قبول حل اليونانيين لمشكلة بغير تحفظ . فاقدموا جميعا (القديس أغسطين والقديس جيروم والقديس برنار وبرنافيتورا ودانس سكوت) بالكلمات التي جاءت في سفر الخروج (أنا من أنا) (٤٠) ويقول توما الأكويني : (أكل ما في الطبيعة هو ما قوامه الطبيعة العاقلة ، ومن هنا فإن الأنسب إطلاق هذا الاسم على الله ، ولكن ليس على نفس النحو الذي يطلق به على المخلوقات . فهو يمثل صورة أكثر تساميا) (٤١) .

علينا أن نراعى هذا الأصل التاريخي المزودج للفكر الوسيط (التأملات اليونانية والدين اليهودي) حتى نستطيع أن نفهم ما حدث له من تطور . ونحن نقابل على الدوام في تاريخ الفلسفة المدرسية كلها نفس الصراع بين « الإيمان » و « العقل » وبين اللاهوتيين و « الجدليين » . ولا يبدو أية محاولة للتوفيق بين هذين الحدين أو لأحداث مصالحة بينهما ميسورة فيما يبدو . فلقد وجد على الدوام المتعصبون للإيمان الذين يطالبون بثنية العقل نهائيا ، ورفضوا ونبلوا كل فعل عقلي . وعاش بطرس دمياني — وهو أحد غلاة المتحمسين لللاهوت — في القرن الحادى عشر . ولعل أحدا من المفكرين في العصور الوسطى لم يتحدث عن العقل في ازدراء مشابه . ولم يعن العقل عنده الفلسفة وحلها ، ولكنه قصد به أيضا كل الفنون

(٣٩) ألون جيلسون — روح فلسفة العصور الوسطى L'esprit de la philosophie médiévale في محاضرات جيفورد ١٩٣١ — ١٩٣٢ . (باريس Vrin ١٩٣٢) . الترجمة الإنجليزية (نيويورك — شارلز سكريير — ص ٤٦) .

(٤٠) انظر جيلسون البرهان الدال على ذلك — نفس المرجع .

(٤١) توما الاكويني Summa theologiae Part Prima Quaest XXXIX art 3.

الحرية والمعارف الدنيوية . ووصف العلم بأنه « متغطرس » (٤٢) . وذهب إلى أن الديالكتيك وكذلك النحو من أعدى أعداء الدين الحق . واعتقد بطرس دمياني أن النحو من اختراع الشيطان ، وأن الشيطان هو أول النحاة ، وأول درس من دروس النحو كان أشبه بدرس في تعدد الآلهة لأن النحاة هم أول من اعترفوا بتعدد الآلهة : عندما جعلوا كلمة الله قابلة للجمع (٤٣) . ولو ارتضينا وجود العقل ، لتحتّم فرض الطاعة انعماء عليه . فعليه أن يخضع لما يمايه عليه الإيمان (٤٤) . وحتى لو صح وصف منطقنا بالكمال والصحة ، فإنه لن يصلح للتطبيق على غير الأشياء الإنسانية ، لا الأشياء الإلهية . ونحن لن نستطيع الاهتداء إلى معرفة بالله اعتمادا على القياس : والله لا يخضع للقواعد التافهة لمنطقنا الإنساني . ولن ينقلنا من أحابيل مغالطات العقل سوى بساطة القديسين ، أى بساطة الإيمان وحدها ، ويقول بطرس دمياني : إن أحدا ان يوقد شمعة كى يستطيع رؤية الشمس . (٤٥)

وتحملت المتصوفون في القرون الوسطى بلهجة أرق : وإن كانوا قد انصفوا في حملتهم على العقل بجمود مماثل وروح مطلقة ممائلة . وشن برنار من « كليرفو » حملة عنيفة ضد البخدايين في عصره ، وحقق غايته عندما نجح في إدانة أبيلاز (٤٦) . واعتقد كذلك أن الديالكتيك هو أخطر عائق يحول دون تحقيق حياة مسيحية حقة . إذ يشترك كل الكفار في رذيلة

(٤٢) بطرس دمياني - De sancta simplicitate scientiae infant anteponenda .

(٤٣) المرجع نفسه .

(٤٤) « دمياني » Cap — De divina omnipotentia Parrologia Latina — الجزء ١٤٥٠

مجموعة (٦٠٣) .

Quae tamen artis — humane pertita si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibi inmet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire ne si praecedit oberret et dum exterclorum verborum sequitur consequentias intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat.

(٤٥) De sancta simplicitate الجزء الثامن .

(٤٦) Endres — المرجع السابق ص ١٤ .

أساسية واحدة وهى صفاقة العقل الإنسانى و غطرسته . وعندهم أن العقل لا يمكن أن يكون حكما وسيلا ؛ لأنه يعترض سبيل الغاية الأساسية ، وهى الوحدة الصوفية بين الروح الإنسانية والله . وشكا برنار من كبرفو لأن الفلاسفة والديالكتيكين قد ضربوا مثلا سيئاً بانغماسهم فى المشكلات السفسطائية المعقدة ، وبسخرتهم من إيمان البسطاء (٤٧) .

وقبل التحدى ، رواد الديالكتيك فى القرن الحادى عشر ، أى المفكرون العقلانيون ، مثل انسلم من كانتربرى وأبيلار . وكان أعداؤهم اللاهوتيون قد اتهموهم بإضعاف سلطة العقيدة المديحية ، وإضعاف أسس الإيمان . وقلبوا هذا الاتهام على رؤس مهاجميهم وخصومهم . وقالوا إن إنكار قيمة الفكر العقلانى ، أو إضعافه ، يعنى استبعاد إحدى دعائم الإيمان القوية الأساسية . فالعقل يعد أحد الأسلحة القوية ، ومن العناصر التى لا غنى عنها فى أى دين حق . فهو بعيد كل البعد عن أن يشكل أى خطر أو عائق . ولم يقنع انسلم من كانتربرى بوضع برهانه الأنطولوجى الشهير لإثبات وجود الله . فقد تميز بقدر كاف من الجرأة ، بدأ عندما جعل منهجه يمتد وينطبق على عالم العقائد المسيحية كلها . إذ حاول أن يبرهن فى نظرية (الإشباع) (٤٨) أن تجسد المسيح لم يكن مجرد واقعة تاريخية عابرة ، ولكنه كان حقيقة ضرورية . وقام على نفس النحو بمعالجة فكرة جمع الله بين ثلاث شخصيات . وبفضل ما قام به ، أصبح العقل قادرا على استقصاء العقائد المسيحية ، وبدأ كل غموض وإيهام ، وكأنه قد اختفى منها .

ورغم ذلك فقد بقيت نقطة واحدة لم يظهر فيها أى اختلاف فى رأى بين المتطرفين من الطرفين . والزعم بوجود عقلانية وسيطة يدل على عدم الدقة والكفاية فى القول . فلم تتسع المذاهب الوسيطة لأى مكان لنوع مذهبنا

(٤٧) أتين جيلسون - ثيولوجية الصوفية لسان برنار La théologie mystique de Bernard
 (باريس فران ١٩٣٤) Saint Bernard

(٤٨) أنسلم - Cur Deus homo

العقلاني الحديث ، أى للترعة الفكرية التى نصادفها عند ديكرت وسينوزا ولاينتز ، أو عند فلاسفة القرن الثامن عشر . فلم يشكك أى فيلسوف مدرسى فى المكانة السامية المطلقة لأية حقيقة موحى بها . واشترك الجدلون واللاهوتيون فى هذا الاعتقاد . فقد كتب أيلار فى إحدى رسائله إلى « هيلر » لا أريد أن أكون فيلسوفاً إلى حد نبذ لبواس ولا أن أتبع أرسطو بحيث ابتعد عن المسيح (٤٩) . فإن مبدأ استقلال العقل لم يكن معروفاً فى الفكر الوسيط . فالعقل لا يستمد نوره من نفسه ويلزمه منبع أعظم يستنير به ، كى يقوم بعمله . ولم تنقد فى هذا الصدد نظرية أغسطين عن « الله المعلم » تأثيرها على عقول المفكرين فى العصر الوسيط . هنا أيضاً يمكننا معرفة أثر الأديان السماوية على الفكر الوسيط من الناحية التاريخية . فلقد استشهد أغسطين بقول اسحق « إذا أنت لم تعتقد ، تعلم عليك الفهم » (٥٠) . وأصبحت هذه العبارة دعامة نظرية العصور الوسطى فى المعرفة . فلو ترك العقل لذاته فإنه سيثبت قصوره وضلاله ، ولكنه إذا احتل بنور الإيمان ، فإنه سيثبت قوته كاملة . وسيكون فى وسعنا فى حالة الاعتماد على الإيمان ، الوثوق فى قدرة العقل ؛ لأن العقل لم يوهب لنا كى يقوم بأى عمل مستقل لذاته ، ولكنه وهب لنا لفهم ما تلقيناه عن طريق الإيمان . فينبغى أن يكون استعمال العقل مسبوقة على الدوام بتأثير الإيمان (نظام الطبيعة يقتضى سبق تلقى العلم من آخر ثم تعقله) . وبمجرد الاعتراف بهذا الأثر ، ورسومه ، سيفتح الباب على مصراعيه . فالقوتان قادرتان على التكامل ، وتدعيم كل منهما للأخرى (وعلى ذلك تعقل كى تؤمن ، وآمن لكى تتعقل) .

ونتيجة هذا المبدأ جميع المفكرين المدرسين . وعبرت عنه فلسفة انسلم من كاتربرى أخلد تعبير . فلقد أكد انسلم - رغم نزعة العقلانية - وجوب تقبلنا للحقائق الأساسية فى الدين المسيحي بغير برهان . ونحن لا نستطيع أن نأمل فى بلوغ هذه الحقائق اعتماداً على الديالكتيك وحده ،

(٤٩) Abélard (أيلار) Epistolae

(٥٠) إصباح إسحق

ولن يمكننا أن نضيف إلى رسوخها أى جديد اعتمادنا على المناهج العقلانية (٥١) .
 وسنظل المعتقدات المسيحية في ذاتها راسخة غير قابلة للرفض، وفوق كل
 خلاف (٥٢) . ولكن على الرغم من عدم إمكان إثبات حقائق الدين
 بوساطة العقل ، إلا أنها لا تتعارض مع العقل ، أو تنفر منه . فهناك توافق
 حقيقى بين العالمين . حقا إن الإنسان في حاجة إلى تأثير النعمة الإلهية لإدراك
 هذا التوافق . ويبدأ أنسلم أبجائه بضرع إلى الله كى يعينه في محاولة فهم
 « ما يؤمن به إيماننا راسخا (٥٣) ، فإن هذا وحده هو السبيل الوحيد .
 » كما يوعز لنا الصراط المستقيم بأن نعتقد أولا في الأسرار البعيدة للعقيدة
 المسيحية ، قبل البدء في مناقشتها ، كذلك يبدو من أمارات الجهل ،
 ألا نحاول بعد رسوخ إيماننا ، أن نفهم ما نعتقد (٥٤) .

ولم يساعد هذا على الخروج من المأزق . إنه يدل على شوق عميق
 للاهتمام إلى حل للمشكلة أكثر من دلالة على الاهتمام إلى حل . واندمج
 الخلاف القديم بين العقل والإيمان المرة تلو الأخرى . على أن القاعدة
 القائلة (الإيمان الذى يسعى للاستثناء على العقل) قد كشفت عن وجود
 أساس واحد ، أو قاعدة تصلح أساسا لأية مناقشات أخرى . إذ يستطيع
 كل مثلى الفكر المدرسى من أنسلم إلى توما الأكوينى قبول هذه القاعدة .
 وبهذا مذهب توما الأكوينى كأنه قادر على حل هذه المشكلة حلا حاسما .
 وبفضل فكرة توما الأكوينى « العقل يدعم الإيمان » أمكن إعادة العقل
 إلى سيرته الأولى ، وإعادة حقوقه إليه كاملة . فقد اعترف بسيادته
 الكاملة على العالم الطبيعى والعالم الإنسانى على السواء .

(٥١) انظر إلى النصوص التى استشهد بها « جيلسون » في « مقدمة لدراسة
 القديس أغسطين » Introduction à l'étude de Saint-Augustin (الطبعة الثالثة - باريس
 فران ١٩٢١) . الفصل الأول .

(٥٢) أنسلم - المرجع السابق -

ut etiam si nulla ratione quod credo comprehendere nihil tamen aut quod me
 ab eius firmitate valeat evellere.

(٥٣) انظر « أنسلم » Prologion

Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire intelli-
 gam quia es sicut credimus et hoc ea quod credimus.

(٥٤) Cur Deus homo. الكتاب الأول - الفصل الثانى .

٨ - نظرية الدولة القانونية

في الفلسفة الوسيطة

وصفت جمهورية أفلاطون دائما ، حتى عند أعظم المعجبين بها بأنها «بوتويا» سياسية . فلقد نظر إليها على أنها نموذج كلاسيكى للفكر السياسى ، وإن بدا فيها بعض روابط واحدة بعض الشيء بالحياة السياسية الفعلية . على أنه سيتحتم علينا تصحيح هذا الحكم ، إذا تأملنا الحياة العامة وأحوال المجتمع فى العصر الوسيط .

فقد أثبتت الفكرة الأفلاطونية عن الدولة القانونية فى هذا العهد أثرها الفعال الحق . وكانت قوة كبيرة ، أثرت فى أفكار الناس ، بل أصبحت حافزا قويا فى توجيه أفعال البشر . وأصبحت الدعوى القائلة بأن أول مهمة رئيسية للدولة هى المحافظة على العدالة محورا للنظريات السياسية فى العصر الوسيط ، وقبلها كل المفكرين فى العصر الوسيط . واستطاعت هذه الفكرة أن تشق طريقها فى كل صور الحضارة الوسيطة . وصادفت إجماعا فى الترحيب بها ، اشترك فيها الآباء الأوائل للكنيسة واللاهوتيون والفلاسفة ورجال القانون الرومان والمفكرون السياسيون ودارسو القانون المدني والكنسى (١) . واستشهد أغسطين بإحدى فقرات كتاب شيشرون عن الجمهورية ، جاء فيها أن العدالة أساس القانون والمجتمع المنظم . فبغير عدالة لن توجد حكومة أو فكرة حققة عن الصالح العام (٢) .

(١) فيما يتعلق بهذه المسألة انظر الدليل الساطع الذى تضمنه كتاب « تاريخ النظرية السياسية الوسيطة فى الغرب » A History of Medieval Political Theory in the West تأليف A.J. Carlyle, R.W. Carlyle (الطبعة الثالثة - لإدبرة ولندن - بلاكوود ١٩٢٠ سنة أجزاء) .

(٢) انظر أغسطين : مدينة الله الكتاب الثانى - الفصل الحادى والعشرون - ترجمة

« فردز » ص ٧٧ .

على أنه رغم الاتفاق الكامل في هذه النقطة بين النظرية الوسيطة ونظرية العصر القديم الكلاسيكية ، إلا أنه قد بقي هناك اختلاف ، لا يقتصر على ما فيه من إثارة للاهتمام من الناحية النظرية ، إذ كان له عواقب هامة للغاية بأن أثرها في النواحي العملية . فلقد كانت العصور الوسطى - اتباعا لقواعدها الأسلمية - غير قادرة على تصور العدالة في صورة لا شخصية مجردة . فينبغي رد القانون في أى دين من أدبان التوحيد إلى مصدر شخصى . ولا وجود لأى قانون غير « شارع » . ويتحتم إذا لم ينظر للعدالة على أنها مجرد شيء عرضى أو مجرد شيء جرت عليه العادة ، أن يكون هذا « الشارع » أسمى من كل قوى البشر . فهو لإرادة أسمى من الإنسان ، تكشف عن ذاتها في العدالة . على أننا نذكر أن فكرة أفلاطون في « الخير » لم تكن في حاجة إلى مثل هذه السلطة المتعالية عن الإنسان . إذ كانت كل فكرة من أفكار أفلاطون وأقواله موجودة في ذاتها ومتقومة بذاتها ، ولها قيمة موضوعية مطلقة . ولم يستطع أغسطين قبول هذا المبدأ . وكى تحتل المثل الأفلاطونية مكانا في نظريته ، كان لا بد من قيامه بإعادة تحديدها . فكان عليه أن يحولها إلى أفكار الله . ولم يكن هذا الاختلاف اختلافا ميتافيزيقيا أو تابعا لمبحث الوجود . فهو قد عنى ما هو أكثر من ذلك ؛ إذ لم يعد الخير قادرا على تأكيد ذاته أو ضمان وجوده . فنحن لن نستطيع أن نأمل اعتمادا على المناهج الديالكتيكية وحدها بلوغ الخير ؛ أو إدراك معناه الحق . وهنا يتحتم كلكل خضوع العقل الإنسانى لعقل أسمى . وفى وسعنا الامتداد فى القول بوجود قانون طبيعى ، من قبيل التفرقة بينه وبين القانون الإلهى . ولكن فى الفكر المسيحى ذاته ، ليس للطبيعة ذاتها أى وجود مستقل منفصل . إنها من خلق الله وصنعه . وتعد كل القوانين الأخلاقية على نفس النحو ، من المخاوفات أنها تكشف عن إرادة شخصية . ودافع آباء الكنيسة منذ البداية عن هذا الرأى . فلقد أكد أوريجين فى بحث له أن القانون

ملك الأشياء جميعا . ولكنه أضاف بأن هذا القانون في نظر كل مسيحي صميم ليس شيئا مستقلا أو منفصلا : ولكنه مناظر لإرادة الله (٣) .

وابتعدت النظرية الوسيطة في القانون الطبيعي عن أفلاطون وأرسطو في جانب آخر ، وربما كان أهم جوانب هذا الابتعاد ، فلقد عرف أفلاطون العدالة بأنها « مساواة هندسية » . فلكل فرد نصيب في الدولة . ولكن ليست هذه الأنصبة متساوية بأي حال . فالعدالة شيء آخر . وخصصت الدولة الأفلاطونية لكل طبقة من طبقات المجتمع نصيباً في العمل المشترك ، ولكن حقوق هؤلاء الأفراد وهذه الطبقات ، وواجباتهم بعيدة الاختلاف ، وترتبت هذه النتيجة على طابع أخلاقيات أفلاطون ، غير أنها قد ترتبت أساساً على طابع سيكولوجيته . فلقد استندت ميتافيزيقية سيكولوجيته على القسمة الثلاثية للنفس الإنسانية . وما يتحكم في سلوك الإنسان هو التناسب بين هذه العناصر الثلاثة .

ويتساءل أفلاطون : « هل نحصل نحن على المعرفة اعتماداً على جزء من النفس ، ونشعر بالغضب اعتماداً على جزء آخر ، ونشعر اعتماداً على جزء ثالث بالرغبة في لذة الطعام والجنس . وهلم جرا ؟ ... واضح أن الشيء الواحد لا يمكن أن يسلك مسلكين متعارضين ، أو أن يتصف بـ بالحالتين متعارضتين في الوقت نفسه . . . ومن ثم فإذا صادفنا مثل هذه الأفعال المتعارضة أو الحالات المتعارضة بين العناصر المشار إليها سنعرف ضرورة تضمينها أكثر من عنصر واحد (٤) » .

ويمكننا أن ندعو ذلك الجزء من النفس الذي تعتمد عليه النفس في التفكير بالجزء العقلائي ، وأن ندعو الجزء الآخر الذي نشعر بوساطته بالجوع أو العطش ، أو بأية رغبة حسية ، بالجزء الشهواني . وبين هذين الجزئين جزء آخر سماه أفلاطون بالجانب الغضبي

(٣) Contra Celsum — Origen و كارلايل المرجع السابق الجزء الأول

ص ١٠٢ .

(٤) أفلاطون — الجمهورية ٤٣٦ ترجمة كورنفورد ص ١٢٩ .

أو الثورى . وتظهر نفس الفروق في « نفس ، الدولة (٥) . فلدَى الطبقات المختلفة التى تنقسم إليها الدولة الأفلاطونية وفرة من النفوس المختلفة التى تمثل أنواعاً مختلفة من طباع البشر . هذه الأنواع محدودة لا تتغير . وتترتب عواقب ونجيمة على كل محاولة لمحو الاختلافات بين أى نوع وآخر ، أو تخفيفها ، كالاختلاف بين الحراس والأفراد العاديين على سبيل المثال . فهى قد تعنى ثورة ضد قوانين الطبيعة البشرية التى لا تتغير والتى يجب أن يتوافق معها نظام المجتمع . ولما كانت النفس الفلسفية أو النفس الغضبية غير مماثلة لنفس الصانع أو صاحب الحرفة ، ولما كان لكل منهم تكوين ثابت معين ، فإننا لن نستطيع أن ننسب للطبقات المختلفة الوظائف نفسها ، أى أننا لن نستطيع وضع هذه الطبقات فى المستوى نفسه .

واختتم أفلاطون كلامه بالقول : « وهكذا بعد هذه الرحلة العاصفة قد وصلنا إلى البر ، وأصبحنا متفقين على القول بوجود نفس العناصر الثلاثة فى الدولة ونفس الفرد على السواء . . . وكان مبلوفاً القائل بأن الأفضل لمن ولد للعمل إسكافياً أو نجاراً أن يظل محتفظاً بحرفته تحديداً إجمالاً للعدالة . . . إذ لا يسمح من انصف بالعدالة لأى عنصر من العناصر المختلفة التى تتألف منها نفسه باغتصاب وظائف العناصر الأخرى . إن العادل فى الحق هو من يعمل على تنظيم داره ، ويستطيع بفضل ضبط النفس والنظام أن يحيا فى سلام مع نفسه ، وأن يحدث توافقاً بين هذه الأقسام الثلاثة ، على نحو ما يحدث فى تناسب السلم الموسيقى » (٦) .

واتجه أرسطو اتجاهها مختلفاً ، ولكنه انساق فى النهاية إلى النتيجة نفسها . ولم يكن منهجه منهجاً ميتافيزيقياً أو استنباطياً ، بل كان منهجاً تجريبياً . فما حاول عرضه فى كتاب السياسة ، كان تحليلاً وصفيّاً للصور المختلفة لتنظيم السياسية . على أنه قد رأى بوصفه مشاهداً تجريبياً أنه من المستحيل أن ننكر التفاوت الاسامى بين الناس . فالناس متفاوتون فى

(٥) المرجع نفسه ٤٣٤ ص ١٢٧ .

(٦) المرجع نفسه ٤٤١ ص ١٢٦ .

المواهب الطبيعية ، والخلق على حد سواء . ومن هنا جاءت ضرورة الرق ، فالرق ليس مجرد عرف وعادة ، إنه أصيل في الطبيعة . ولقد تحدث أفلاطون عن التجارين بالفطرة والإستغنيين بالفطرة . أما أرسطو فقد رأى وجود أرقاء بالفطرة . فهناك نفر كبير من الناس يعجزون عن حكم أنفسهم ، وبذلك فإنهم لا يستطيعون الانتماء إلى أية دولة : فليس لديهم أية حقوق ولا مسئوليات خاصة بهم . وعليهم أن يخضعوا لمشيئة من هم أعلى منهم . واعتقد أرسطو أن إلغاء الرق ليس مثالا أعلى سياسياً أو أخلاقياً . إنه وهم فحسب . ويصح الشيء نفسه عن العلاقات بين اليونانيين والبرابرة . ولقد أشار أفلاطون في جمهوريته إلى أن قواعد السلوك التي يمكن اتباعها في حالة العلاقات المتبادلة بين الدول اليونانية لا تصلح في حالة البرابرة . وينبغي معاملة اليونانيين حتى في أحوال الحرب دائماً كأصدقاء أو أصدقاء بالقوة . على حين ينبغي أن ينظر إلى البرابرة على أنهم أعداء طبيعيون . ويقول أفلاطون في الجمهورية : علينا القول بوقوع حرب عندما يحارب اليونانيون أغراباً ، نستطيع وصفهم بأنهم أعداء طبيعيون لهم . ولكن اليونانيين في صميمهم أصدقاء لأي يونانيين آخرين . وعندما تحدث حرب بينهما ، كان معنى هذا أن هيلاس قد أصيبت بتصلع يحسن أن يسمى بالتزاع الألهي نعلمهم أن يذكروا أن الحرب لن تلوم إلى الأبد ، وإنهم سيمودون إلى صداقتهم مرة أخرى » (٧) . وذهب أرسطو إلى ما هو أبعد من هذا . فلقد جعل حكمه يمتد - فيما يبدو - حتى بدا بعض الناس في نظره وقتلوا عبيداً لجميع الشعوب البربرية . ولم يشك إطلاقاً في أن اليونانيين قد ولدوا لحكم البرابرة .

إذ قال مستشهداً بما قاله أوريبيد (٨) :

الحق يعني قيام الهيلينيين بحكم البرابرة .

(٧) المرجع نفسه ٤٧٠ ص ١٦٩ .

(٨) السياسة لأرسطو ، الكتاب الأول ١٢٥٢ ، انظر « أوريبيد » لإيجينا في أوليس Iphigenia in Aulis الترجمة الإنجليزية . A.S. Way الجزء الأول - ص ١٢١ .

فلا ينبغي أن يزرع العالم الهيليني في نير الاستعباد .
فهم رقيق ونحن أحرار .

على أن كل ما قيل في التفرقة بين الأحرار والعبيد ، وبين اليونانيين والبرابرة قد نظر إليه بعين الشك ، وانتهى الأمر إلى استبعاده بعد تقدم الفكر الأخلاقي اليوناني . فلقد ظهر في مذهب الرواقية اتجاه فكري أخلاق جديد . ولا تستطيع الرواقية من الناحية النظرية ادعاء أكثر من قدر قليل من الاصاله . فلقد استعار الرواقيون في الفزياء والمنطق والديالكتيك أغلب ما جاء في نظرياتهم من مصادر أخرى . ويبدو أن فلسفتهم قد اعتمدت على التلخيص فحسب ، وإن كان الفلاسفة الرواقيون قد جاءوا في نظرهم العامة للإنسان ومكانته في العالم بنظرة جديدة كل الجدة . فلقد استحدثوا مبدأ أثبت أنه نقطة تحول في الفكر الأخلاقي والسياسي والديني . إذ أضيف إلى المثل الأعلى للعادلة عند أفلاطون وأرسطو ، تصور جديد ، هو تصور المساواة الأساسية بين الناس (٩) .

والمطلب الأخلاقي الأساسي في الرواقية هو « الحياة تمشيا مع الطبيعة » . وليس فزيائياً . ولم ينكر الرواقيون بالطبع وجود جملة اختلافات بين البشر من الناحية الفزيائية كاختلاف المولد والمرتبة والسلوك والمواهب العقلية . ولكنهم رأوا أن كل هذه الاختلافات لا قيمة لها من وجهة نظر الأخلاق . فهي عديمة الأثر ، لأنها لا تؤثر في صورة الحياة الإنسانية . فإياهم ، وما يحدد شخصية الإنسان ، ليس الأشياء ذاتها ، بل حكم الإنسان على هذه الأشياء . فإن هذه الأحكام ليست مقيدة بأي معايير سائدة . لأنها تعتمد على فعل حر يخلق عالماً خاصاً بهذه الأفعال . ووضع الرواقيون حداً فاصلاً بين الضروري والعرضي في طبيعة البشر . فالأشياء الضرورية هي المتصلة بالجوهر فقط ، أي بالقيمة الأخلاقية للإنسان . وينبغي عدم الاكتراث

(٩) يمكننا إدراج هذه النظرية تاريخياً إلى بعض السفسطائيين في القرن الخامس ، وإن كان معناها الحق ولتايجها الراديكالية لم تتبين إلا في الفلسفة الرواقية .

بكل ما يعتمد على مؤثرات خارجية ، أو على أحوال خارج مقدورنا ، لأنها لا تتم .

ويبدو للوهلة الأولى التفكير في إزالة أهم الاختلافات بين الناس ، أو تخفيفه ، مجرد فكرة يوتوبية ، أو حلم من أحلام الفلاسفة . ولكن علينا ألا ننسى قيام مرقس أوريلوس بالتعبير عن مثل هذه الأفكار . فهو لم يكن مفكراً فلسفياً فحسب ، وإنما كان أحد عظماء رجال الدولة في العصر القديم . وحاكما في الأمبراطورية الرومانية . وإن مرور عهد أمكن فيه تحقيق مثل هذه الصلة (بين الفكر والسياسة) أن الوقائع البارزة في تاريخ الحضارة الإنسانية .

وما كان في وسع الرواقية تحقيق رسالتها التاريخية لولا حدوث هذا التحالف الواضح بين الفكر الفلسفي والفكر السياسي . وبدأ غزو المذاهب الرواقية للحياة العامة الرومانية في وقت مبكر . فيمكننا مصادفة آثار منه في عصر ازدهار الجمهورية الرومانية . وتشجع كثيرون من عظماء القادة السياسيين حينئذ بالأفكار الرواقية . فكان الشاب شيبو من أتباع الفيلسوف الرواقى بانينيوس ، وكان من المعجبين بالحضارة اليونانية ، ولكنه لم ينس النظريات الرومانية القديمة في الحياة السياسية ، كما أنه لم ينكرها . وحارب بالاشتراك مع أصدقائه في سبيل رفعة الجمهورية الرومانية ومجدها الحربي . على أنه شرع في الوقت نفسه مع هذه الجماعة في إنشاء مثل أعلى جديد جمع بين القومية والعالية ، وقاموا بغرسه في نفوس الآخرين . ولأننا أننا درسنا الأعمال الكلاسيكية في الأخلاق اليونانية ككتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو ، فإننا سنصادف فيها تجليلاً واضحاً منظماً للفضائل المختلفة كالشجاعة والعفة والعدالة والشجاعة والحرية ، بيد أننا لا نصادف الفضيلة العامة المسماة بالإنسانيات *humanitas* . والظاهر أن كلمة *humanitas* ذاتها غير موجودة حتى في اللغة اليونانية وآدابها . فلقد ظهر المثل الأعلى « للإنسانية » لأول مرة في روما ، وقام المحيطون بالشباب بشيبو من الأرستقراط بوجه خاص بتوطيد مكانته في الحضارة

الرومانية . ولم تكن الهيومانية من التصورات الغامضة . فلها معنى محلود ، وأصبح لها أثر فعال في توجيه الحياة الخاصة والعامة في روما . فهي لم تكن من المثل العليا في الأخلاق فقط ، وإنما كانت مثلاً أعلى في الجمال أيضاً . فهي تدعو إلى نوع معين من الحياة ، أثبت أثره في شتى نواحي حياة الإنسان ، أى في سلوكه الأخلاقي ، ولغته وأسلوبه الأدبي وذوقه . وتوطدت أركان هذا المثل في الفلسفة الرومانية والأدب اللاتيني ، بفضل كتاب متأخرين كشيشرون وسنيكا (١٠) :

وكان هذا الاتحاد بين الفكر السياسي والفكر الفلسفي من الوقائع ذات الأهمية الفائقة . وكان من المقلد أن يحدث تغييراً في سائر تصورات الحياة الاجتماعية . ولم تكن الرواقيّة في البداية عناية خاصة بالمشكلات الاجتماعية . فلقد كان أغلب المفكرين الرواقيين من أصحاب النزعة النردية الواضحة . فلو أراد الحكيم تحرير نفسه من كل قيود خارجية ، فإن عليه أن يبدأ بتحرير نفسه من كل التقاليد والالتزامات الاجتماعية . إذ كيف يستطيع الفيلسوف الرواقي المحافظة على استقلال عقله واعتماده على ذاته وعلى أحكامه الراسخة الرصينة وسط الأهواء السياسية المضطربة ، في حلبة الصراع السياسي (١١) ؟ . على أن الكتاب الرومانيين مثل شيشرون وسنيكا ومرقس أوريلوس لم يتركوا المثل الأعلى الرواقي - أو يفهموه - على هذا الوجه . فهم لم يعترفوا بوجود أى تصدع يفصل بين عالم الفرد

(١٠) تمت دراسة تطور فكرة *humanitas* وكلماتها في عهد اليونان والرومان ، في بحث لريشارد رايتسنشتاين *Reitzenstein* بعنوان « كلمة » الإنسانية وحكمتها في العصر القديم *Wenden und Wesen der Humanität in Altertum* (ستراسبورج Trübner ١٩٠٧) وبالإضافة إلى ذلك أنظر « ريشارد هاردر » . « وكيف الفلسفة في روما » *Die Einbürgerung der Philosophie in Rom* (٥) - ١٩٢٩ - ص ٣٠٠ ، وكتاب « ملحق خاص بالإنسيانيات » *Nachträgliches zur humanitas* (١٩٣٤ ص ٦٤) .

(١١) كتاب يوليوس كيوس *Julius Kaerst* الفكرة القديمة عن *Oekumene* (لايزج - Teubner ١٩٠٣) .

وعالم السياسة، لأنهم كانوا مقتنعين بأن الواقع إذا نظر إليه في مجملته - أى بوصفه واقعا فزيائياً وحياة أخلاقية معاً - جمهورية كبيرة . وتبدو هذه الجمهورية في صورة واحدة في نظر كل الشعوب وفي نظر الآلهة والبشر . ويشترك كل كائن عاقل في هذه الدولة . ويقول شيشرون : (يجب الاعتقاد بأن كل هذا العالم يشتمل على الآلهة والإنسان) . كما يقول مرقص أوريلوس : (من يحيا في توافق مع شيطانه سيحيا في توافق مع العالم) (١٢) . فالنظام الشخصي والنظام العالمي هما مجرد مظهرين مختلفين لمبدأ واحد كامن .

وأما أن هذه النظرة قد تمخضت عن نتائج عملية بعيدة الأهمية ، فأمر يمكن تبينه من كيفية معالجة مشكلة الرق . فإن أحدا من الكتاب الرواقين لم يقر رأى أرسطو عن وجود عبيد « بطبيعتهم » . « فالطبيعة » تعني الحرية الأخلاقية ، وليس العبودية الاجتماعية . فالطبيعة ليست مسئلة عن استرقاق الإنسان ، ولكنه الحظ العاثر . ويقول سنيكا : « من الخطأ الظن بأن العبودية تجرى في عروق الإنسان ، فإن أفضل جزء منه متحرر منها . والجسم يخضع في الحق لسيد ، ولكن العقل مستقل بل حر طليق بحيث لا يمكن تقييده أو سجنه حتى في الجسم المعتقل فيه » . ويتميز العقل بحريته واستقلاله وبكفائته الذاتية (١٣) . وأكد تاريخ الفكر الرواق هذه القاعدة ، كما زادها وضوحا . فكان من بين عظماء المفكرين الرواقين امبراطور وهو مرقص أوريلوس ، كما كان بينهم إيكيتيوس وهو من العبيد .

والنصور الرواق للإنسان من أقوى الروابط التي ربطت الفكر القديم والفكر الوسيط ، بل لعل هذه الرابطة أقوى من تلك التي تربط بين الفكر الوسيط وبين الفلسفة الكلاسيكية اليونانية . ولم تعرف العصور الوسطى في

(١٢) مناجاة مرقص أوريلوس لنفسه الجزء الثاني - الترجمة الانجليزية Haines

ص ٣٧ - ص ٤١ .

(١٣) سنيكا De beneficiis الترجمة الانجليزية لأوبري ستوارت (لندن .

Bell ١٩٠٠ ص ٦٩) .

أوائل عهدها إلا القليل من مؤلفات أفلاطون وأرسطو . فلم يتعد ما عرفه
أغسطين عن أرسطو ترجمة لاتينية لكتاب « الأورجانون » . ولكن
أغسطين ذاته قد بين عمق الأثر الذى تركه فى نفسه كتاب شيشرون
Hortensius . فلقد صادف فى هذا الكتاب لأول مرة المثل الأعلى
الرواقى « للحكيم » . وظل شيشرون ومنيكا طوال العصور الوسطى أعظم
الثقاة الذين يرجع إليهم فى مسائل الأخلاق . وشعر الكتاب المسيحيون
بدهشة بالغة عندما صادفوا عند هؤلاء الكتاب الوثنيين نظرياتهم الدينية .
فلقد صادفت القاعدة الرواقية عن المساواة الأساسية بين البشر ترحيباً عاماً ؛
وأصبحت من أهم أسس النظرية الوسيطة فى الأخلاق . ولم يبق بتعليمها
الآباء المسيحيون وحدهم ، بل قام بتوطيئها وتدعيمها أيضاً الشرعون
الرواقيون فى خلاصاتهم وقوانينهم وشراعتهم (١٤) . ونرى وجود أى اختلاف
فى رأى فى هذه النقطة بين الاتجاهات المختلفة للفكر والمدارس الفلسفية فى
العصور الوسطى . فكان من المستطاع حلوث تعاون بينهما فى مهمتهما
المشتركة . وكان من بين القواعد العامة فى اللاهوت الوسيط
والشريعة الوسيطة القول بأن الناس أحرار متساوون ، وهو قول يتفق مع
« الطبيعة » ومع طبيعة الأشياء . ويقول جريجورى الكبير فى هذا المعنى :
(يجب الاعتماد أن كل العالم يشتمل على الآلهة والإنسان) كما يقول
أوليبيان : (وفيما يتعلق بالقانون الطبيعى فإن جميع البشر متساوون) وازداد
وضوح التصور الرواقى القائل بأن كل الناس أحرار لأنهم جميعاً مزودون
بنفس العقل ، كما أصبح يعتمد على مبررات وأسباب لاهوتية ، يعد القول
بأن هذا العقل ذاته صورة لله . ففى كتاب المزامير (١٥) : (نور وجهك
مطبوع علينا أيها الرب) . وذكر أغسطين فى كتاب « مدينة الله » أن الله
قد جعل الإنسان سيلاً على الحيوانات ، ولكنه لم يجعل له أى ساطان على

(١٤) كارلايل - المرجع السابق وبه مناقشة أكل وبينات أوفى - المجلد الأول الجزء

الثانى الفصلان السادس والسابع ، ٦٣-٧٩ .

(١٥) المزامير ٤ - ٦ .

نفوس البشر . وتعد أية محاولة لفرض هذا السلطان طغياناً لا يحتمل .
وتؤكد هنا ، كما هو الحال في الفكر الرواقى ، أن كل نفس قائمة
بذاتها ، فهي لا تستطيع أن تفقد حريتها الأصلية أو تبرأ منها (١٦) .

وما يترتب على ذلك هو عدم إمكان اتصاف أية سلطة سياسية
بالباطح المطلق . فهي مقيدة على الدوام بقواعد العدالة . هذه القواعد
معصومة وعقلية ، لأنها تعبر عن النظام الإلهى ذاته ، أو تعبر عن إرادة
الشارع الأسمى . حقاً يمكن أن يستخلص من القانون الرومانى - كما
حدث فيما بعد - القول بنحرر أى حاكم من قيود القانون ، وإن كان مبدئياً
الحق الإلهى للملوك قد خضع على الدوام فى الفكر الوسيط لقيود أساسية
معينة . وفسر اللاهوتيون والفقهاء الرومانيون القول بأن (الملك فوق
كل قانون) *Princeps legibus solutus* على أنه يعنى حرية الحاكم وعلم
خضوعه لأى إلزام أو إكراه قانونى . ولكن هذه الحرية لا تعفيه من أى
واجب من واجباته والتزاماته . فليس الحاكم خاضعاً لأى إجبار خارجى
يرغمه على إطاعة القوانين ، غير أن سلطان القانون الطبيعى ونفوذه
قد ظللاً بغير انتهاك . إذ استمر القول *Rex nihil potest nisi quod*
jure potest (لا يقدر الملك على فعل إلا ما يبيحه القانون) يتجمع بقوته
كاملاً . فليس هناك ما يدل على تعرضه لأى شك أو هجوم جدى من أى
كاتب فى العصر الوسيط . واعتمد توما الأكوينى (١٧) على المبدأ القائل بضرورة
تقيد الحاكم (من ناحية القوى الموجهة) ومن ناحية قوى الإلزام
والنحر ، وقام بتفسير هذا المبدأ فى بحث خاص سماه (نظام السلطة)
تساق فيه إلى نتائج بعيدة الجراءة ، يبدو ظهورها عند أحد مفكرى
العصور الوسطى مثيراً للدهشة نوعاً ما . فهي تختوى على عناصر ثورية .
لإذ لم يسمح صراحة فى الفلسفة الوسيطة بحق مقاومة أى حاكم . فإذا صح
القول بأن الأمير يستمد سلطاته مباشرة من الله ، لكان معنى هذا أن

(١٦) أغسطين - مدينة الله .

(١٧) *Summa Theologica* المجموعة اللاهوتية .

أية مقاومة تعد مقاومة سافرة لإرادة الله ، ومن ثم فإنها تعد من الخطايا الأخرية . وتمتع بهذا الحق حتى الحكام الظالمون ، فكانوا يعدون بمثلين لله وتتحّم طاعتهم تبعاً لذلك . ولم ينكر توما الأكويني هذه الحجّة ، كما أنه لم يحاول هدمها . على أنه رغم قبوله الرأى السائد ، إلا أنه قد فسره على نحو قد غير معناه من الناحية العملية . فلقد أقر إلزام الناس طاعة السلطات الدنيوية ، ولكن هذه الطاعة مقيدة بقوانين العدالة ، ومن ثم لا يكون الرعايا ملزمين بطاعة أى سلطة ظالمة أو مغتصبة . ويحرم القانون الإلهي الفتنة بغير شك ، وإن كانت مقاومة أية سلطة ظالمة مغتصبة ، أو عصيان أى « طاغية » لا ينظر إليها على أنها ثورة أو فتنة ، بل تعد عملاً مشروعاً (١٨) . يبين كل هذا بوضوح أنه على الرغم من الصراع المستمر بين الكنيسة والدولة وبين النظام الروحي والنظام الدنيوى ، فإن هناك مهلاً اشترك فيه النظامان . فسلطة الملك (١٩) — كما يبين ويكلف — والنظام الدنيوى ليسا مجرد « نظامين عابرين » فهما يتمتعان بالخلود الأبلى الحق ؛ لأن القانون أبلى ، ومن ثم فإن له قيمة روحية خاصة به .

(١٨) المرجع نفسه .

(١٩) De officio regis الفصل الأول — ص ٤ و ص ١٠ منقولة عن Staat und Kirche vor der Reformation الدولة والكنيسة فيما قبل عصر الإصلاح تأليف Hashagen . إيسن Essen يديكر ١٩٣١ ص ٥٣٩ .

٩ - الطبيعة والنعمة الالهية في الفلسفة الوسيطة

النظرية الوسيطة في الدولة مذهب مترابط ، قد اعتمد على مسلمتين :
المسلمة الأولى هي الوحي المسيحي ، والمسلمة الثانية هي التصور الرواقى
بوجود مساواة طبيعية بين البشر . ومن هاتين المسلمتين ، يمكن
استملاء كل النتائج المترتبة عليهما في تسلسل منطقي كامل . ومع هذا
فقد تعرض هذا المذهب إلى اعتراض أساسى . فالمذهب صحيح كل الصحة
من الناحية الصورية . ولا يسهل توجيه أى نقد إليه في هذه الناحية .
ولأن كان هذا المبدأ قد بدا من الناحية المادية وكأنه لم يعتمد على أى
أساس ، إذ تعارضت وقائع التاريخ والمجتمع الإنسانى على الدوام مع
مسلمة المساواة بين البشر . فلقد واجهت نظرية الحرية الطبيعية والحقوق
الطبيعية خلال كل العهود متناقضات عنيفة ، وكما قال روسو في بداية
كتاب العقد الاجتماعى : « ولد الإنسان حراً ، ولكنه مقيد بالسلاسل
في كل مكان » أو قوله « كثيراً ما يعتقد المرء أنه سيد الآخرين ،
ولأن كان يفوقهم في عبوديتهم » فكيف حدث هذا التحول ؟ لست
أدرى . ما الذى جعله مشروعاً ؟ . اعتقد أننى قادر على توضيح هذه
المسألة (١)

واضططر روسو ، للإجابة عن هذا السؤال ، إلى إنشاء نظرية جمة
التعقيد . فكان عليه أن يلجأ إلى طريق طويل انتقل فيه من اتجاهاته السالبة
الأولى تجاه المجتمع إلى مبدأ إنشائى موجب جديد ، أى كان عليه أن يردد
من طرف لآخر : من كتابه الأول المساجلات Discours ، إلى كتابه عن العقد
الاجتماعى (٢) Contrat Social ولم يبد مثل هذا التغير في الاتجاه في نظر

(١) « روسو » - العقد الاجتماعى - الكتاب الأول الفصل الأول .

(٢) انظر كتاب عن فلسفة التنوير (Philosophie der Aufklärung, Tübingen Mohr)

أى مفكر وسيط يمكننا أو ضرورياً . ففي اعتقاد مثل هذا المفكر إن إجابة سؤال روسو قد تمت قبل توجيه هذا السؤال . فهو لم يكن فى حاجة — كما هو الحال عند روسو — إلى التوفيق بين مبدأين متعارضين . ولم يكن مضطراً إلى الاهتداء إلى حل للمشكلة الخاصة بكيفية التوفيق بين الخير الأصلي الذى يتصف به الإنسان والشرور الواضحة فى المجتمع الإنسانى والفساد والطغيان والعبودية . وكانت الفلسفة الوسيطة قادرة فى سهولة على تفسير كل أوجه النقص الكامنة والضرورية فى نظام المجتمع . إذ لا يمكن أن تعد الدولة ذاتها (رغم مهمتها الأخلاقية العظمى) خيراً مطلقاً . وكان المفكرون فى العصر الوسيط قادرين على قبول المذهب الرواقى القائل بوجود جمهورية واحدة كبرى ، لله والبشر على السواء . وكانوا مقتنعين كذلك بوجود وحدة عضوية بين النظام الروحى والنظام الدنيوى ، رغم ما بينهما من اختلاف . ولم تضع الكنيسة الأولى أية فلسفة اجتماعية متوافقة ، وكانت هناك هوة سحيقة تفصل بين البناء الاجتماعى للكنيسة والبناء الاجتماعى خارجها (٣) . على أنه قد أمكن سد هذه الثغرة بعد تقدم الفكر الوسيط . وتم شيئاً فشيئاً تصور وجود وحدة لا تنقسم بين الكيان الأخلاقى والسياسى والكيان الإلهى ، أى أن هناك تناسقاً بين الأجزاء (والمجتمع المعنوى له كيان روحى) — كما قال توما الأكوينى — وتوجه الأجزاء المتصارعة المختلفة إلى غاية واحدة . وبدأت البشرية فى جعلها دولة واحدة ، قام الله بإنشائها ، كما أنها خاضعة لحكمه . وتستمد أية وحدة جزئية كنسية أو دنيوية ، حقها من هذه الوحدة الأولية (٤) .

= ١٩٣٢ لفصل السادس «القانون والدولة والمجتمع» *Recht, Staat, und Gesellschaft* (٢) أنظر كتاب إرنست ترولتش *Trötsch — Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* «التعاليم الاجتماعية فى الكنائس والطوائف المسيحية» . ترجمه إلى الإنجليزية أوليف وإيون Olive Wyon باسم *The Social Teaching of Christian Churches* (لندن — جورج ألين ١٩٣١ الجزء الأول ٢٨٠) .

(٤) أنظر أوتو فون جيركه *Johannes Gierke*

— *Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*

والطبعة الثالثة برسلو M. and H. Marcus — ١٩١٣ (الترجمة الإنجليزية . لبرنار =

وعبر دنتي عن أوضح صورة خلاية لهذه الفكرة . فلقد رفعت الدولة في كتابه عن الملك De monarchia إلى أسمى مرتبة . فهو لم يقتصر على تبرير وجودها ، ولكنه قام بتمجيدها والإعلاء من شأنها ، وأشاد بضرورتها لأمن العالم ونفعه (٥) . ولكن ظلت كل هذه الادعاءات بمعنى ما بنبر طائل في ظل النظم الوسيطة ؛ إذ كان هناك على الدوام عائق أساسي لم يتسن التغلب عليه ككل التغلب . فالدولة خيرة في غايتها ورعايتها للعدالة ، ولكن العقيدة المسيحية كانت ترى أن الدولة شريرة في أصلها . فهي قد جاءت نتيجة للخطيئة الأزلية وسفطة الإنسان . واتفق في هذا الصدد كل المفكرين المسيحيين الأوائل . فنحن نصادف نفس هذه النظرة عند « إيريناوس » في القرن الثاني ، وعند أغسطين في القرن الخامس ، وعند جريجوري العظيم في القرن السادس . فقال « إيريناوس » أن ضرورة الدولة قد جاءت نتيجة لابتعاد الناس عن الله وكراهيتهم بعضهم لبعض وترديهم في شتى أنواع الانحراف . ومن ثم رأى الله وجوب تنظيم الناس في طبقات ، وفرض على البشر الخوف من واحد من البشر ، حتى يمكن لإرغامهم اعتمادا على هذه الوسيلة على اتباع قنن من الاستقامة والعدالة في المعاملة (٦) .

وتعارض هذا المذهب الذي جاء به آباء الكنيسة تعارضا قاطعا مع المثل الأعلى (للمدينة - الدولة) عند اليونانيين . واعترف أغسطين أن أفلاطون قد أصاب ، ولكنه قد أصاب بوصفه فيلسوفا يتحدث بلغة العقل ، لا الوحي . فاضطر لذلك إلى تناسي شيء أساسي . فلقد قضى الله بوحيه على حكمة الحكماء ، وأثبت إخفاق فهم ذوى الألباب . فالعقل

== فريد Freyd « تطور النظرية السياسية » The Development of Political Theory (نيويورك - تورين - ١٩٣٩ - الجزء الثاني - الفصل الأول) . الجواب الدينية في نظرية الدولة ص ٦٩ . والنصوص المستشهد بها في ص ٨٠ .

(٥) دانتى - Der monarchia - الكتاب الأول . الفصل الخامس .

(٦) Adversus haereticos - Irenaeus الكتاب الخامس - الفصل الرابع والشرح - نقلا عن كارلايل - المرجع السابق - الجزء الأول ص ١٢٩ .

الإنسانى فاسد، ولن يهتدى هنا العقل الفاسد أبدا إلى الدولة الوحيدة الخلة :
« مدينة الله » . ويقول أغسطين أن العدالة الصحيحة لن تسود إلا فى دولة
يتشها المسيح ، ويقوم بحكمها .

ولم يكن أفلاطون قد اقتصر على الثناء على فضائل دولته المثالية ، بل
لقد أبدى إعجابه بجمالها أيضا . فلم تبد الدولة فى نظره مجرد شىء جميل
بين الأشياء الأخرى، إنما بمعنى ما تعنى الجمال ذاته . فما تعرفه الكثرة عن الجمال
هو مجرد خداع . ولا يتوافر حتى للشعراء والفنانين ذاتهم أكثر من صورة
واهنة عن هذا الجمال . فعلى الفلاسفة أن يكشفوا هذا المثال الحق للجمال ،
هذا النموذج الحق له الذى تمثله الدولة المثالية . وهل هناك جمال يفوق
النظام والعدالة والتناسب الصحيح ؟

ويقول أفلاطون فى الجمهورية : « يستمتع عشاق المراثيات والأصوات
بالأنغام والألوان الجميلة ، وبكل أعمال الفن التى تشارك فيها هذه الألوان
والأنغام . ولكنهم يفتقرون إلى القدرة الفكرية التى تساعدهم على مشاهدة
طبيعة الجمال ذاته ، والاستمتاع به . وهذه القدرة على النظر إلى الجمال ،
وتأمله ، كما هو فى ذاته ، نادرة فى الحق . وإذا اعتقد أى إنسان فى وجود
الأشياء الجميلة ، ولم يعتقد فى وجود الجمال ذاته ، ولم يتمكن من اتباع
دليل يوجهه إلى معرفته : ألا يصح القول بأنه يحيا فى حلم ؟ » (٧) .

وأعلن أفلاطون ، بعد أن عرض صورته للدولة المثالية فى زهو
المتصمر ، « لقد أعطينا لكل نصيبه ، وبذلك نكون قد جعلنا الكل
يتصف بالجمال » .

ولم تكن هذه النظرية للدولة مباحة فى الفكر المسيحى الأول ، فمن
المنطاع إلى حد ما تبرير وجود الدولة ، ولكن لا يجوز إطلاقاً نسبة أى
جمال إليها . فينبغى ألا تتصور كثنى يتصف بالنقاء والطهر ، لأنها دائماً
تسبم بطابع أصلها . فهى موصومة بالخطيئة الأزلية التى لا تمحى . ويعتمد

على هذا الأساس ، الاختلاف الحاد بين الفكرة اليونانية الكلاسيكية ، والفكرة المسيحية الأولى . وكان من العسير الاهتداء إلى حل وسط لهذه النقطة . وكانت الأفلاطونية الجلييلة من أول العناصر البنية الأساسية في الفكر الوسيط ، وأكثرها أهمية . إذ كان للكتابات الديونيسية المتحلة عن المراتب السماوية والكنسية تأثير عميق ثابت ، امتد أثره على جميع مذاهب الفلسفة المدرسية . وألف سكوتس أريجينيا في القرن التاسع كتاب أقسام الطبيعة (٥) ، الذي فسر فيه العقيدة المسيحية كلها ، بالرجوع إلى الأفلاطونية الجديدة (٨) . إلا أن مؤسس المذهب الأفلاطوني الجديد نفسه — من جهة أخرى — قد شن هجوما عنيفا ضد القنوصيين المسيحيين ، واتهمهم بالإلحاد ، لأنهم أخفقوا في إدراك جمال العالم والتعرف إليه .

ويقول أفلوطين في هذا الصدد : « إن ازدهار العالم والآلة والطائع الجميلة الأخرى الكامنة فيه ليس من دلائل الإنسان الخير . . . لأن من يعشق أى كائن ، يشعر بغبطة عندما يلوك أى شيء مرتبط بموضوع عشقه . فهو يحب أبناء الأب الذى يحبه . فكيف يمكن فصل هذا العالم أو آلهته عن العالم المقول كما أنه ليس من صفات الحكيم بحث أشياء من هذا القبيل .. ولكن من يقوم بذلك إنسان محروم من البصيرة ، ومن أى إدراك أو عقل . فهو بسبب ابتعاده عن أية معرفة بالعالم العقلى ، لا يرى العالم الحقيقى . وهل يمكننا وصف أحد بأنه موسيقى ، إذا أمكنه إدراك ما فى العالم العقلى من توافق ، ولم يتأثر عند سماعه إلى التوافقات المبيعة من الأصوات الحسية ؟ أو ماذا يكون حال أى عالم ماهر فى الهندسة أو الحساب ينظر بعينه إلى ما اتصف بكماله وانتظامه واتساقه ، ولا يشعر بمتعة عند مشاهدته هذا المنظر ؟ .. ويتهم أن يوصف بالبلادة والحمول إلى أبعد حد ،

De Divisione Nature. (٥)

(٨) انظر القديس رينيه تايلنديه Taillandier - سكوتس أريجينيا والفلسفة المدرسية

Scot Erigena et la philosophie scolastique (ستراسبورج - ١٨٤٢) .

والمعجز عن التأثير بأى شيء ، من يرى كل هذه الموضوعات الجميلة في العالم الحسى وكل الاتساق والانتظام الموجود في الأشياء والأشكال الظاهرة في النجوم رغم بعلمها النأى ، ولا يتأثر عقليا بهذا المشهد أو يشعر بتقدير له ، بوصفه من الآثار المثيرة للإعجاب اهلل أكثر من ذلك إثارة للإعجاب ؟ « (٩) .

لو صح هذا الكلام عن العالم الفزيائى ، لوجب أن يصبح أكثر من ذلك عن عالم القانون والنظام . وكلما ازداد تعرف المفكرين في العصور الوسطى إلى مؤلفات المفكرين القدامى (ولا سيما مؤلفات أرسطو) قل حرصهم على المحافظة على اتباع هذا الاتجاه السلبي في النظر إلى النظام الاجتماعى . وبدأ بعد القرن الحادى عشر صراع عنيد بطيء . وبعد هذا الصراع من وجهة نظر المشكلة التى نبحثها كثيرا للاهتمام إلى أبعد حد ، كما أن له أهمية فائقة . إذ كانت هناك ناحية أسطورية واضحة كان من المتعذر مهاجمتها صراحة . وكان شك أى مفكر وسيط في حقيقة الخطيئة الأزلية أمراً مستحيلا . ومن جهة أخرى ، لقد بدا في وضوح أن فكرة سقوط الإنسان كانت تعنى تحديا لكل محاولات التفكير الديالكى . فهى لا تخضع لأى فكر عقلانى ، بل هى خارج نطاقه . على أن المفكرين المدرسين لم يرضوا بهزيمة العقل على هذا الوجه . فلم يعتقد أى واحد منهم أن الفلسفة مجرد أداة في خيلة اللاهوت ، كما أن واحدا منهم لم يتحدث عنها على هذا النحو . فلقد نظروا إلى مهمة الفلسفة ومكانتها نظرة سامية ، ومن ثم فإنهم حاولوا إعادة طرح المشكلة والاهتمام إلى حل للنقائص ، بناء على ذلك ، حتى يعود للعقل حقوقه ومكانته .

وظلت سقطة الإنسان لغزا تخفيا على الدوام . غير أنه قد نظر منذ ذلك العهد إلى هذا اللغز ذاته في ضوء جديد ، ولم يعتقد أنه غير قابل

(٩) أفلوطين «معارضة الغنوسيين» في «الولاية» الجزء الثانى ٩ . الفصل السادس عشر الترجمة الإنجليزية : لوماس تايلور «مختارات لأفلوطين» لندن ١٩١٤ . ص ٧٢ - ٧٥ وقد أجريت تحويرات طفيفة .

للكشف عنه . فالعقل ليس فاسداً فساداً مطاقاً كاملاً . إن له حقوقاً خاصة به ويجالاً خاصاً به . وكان على الفاسفة الحرص على هذا الحق ، وتحديد هذا النطاق . وركزت كل المذاهب الفلسفية ابتداء من القرن الحادى عشر (كمذاهب انسلم وأبيلاز والبرت الأكبر وتوما الأكوينى) جهودها لحل هذه المشكلة ، كما تعاونت لحلها . وخضعت كل من النظريات الفزيائية والنظريات السياسية لهذا الاتجاه العام للفكر . ومع هذا فيجب ألا ننسى أنه ظل هناك فى القرن الحادى عشر مفكرون عديليون ينتقدون فى عنف هذا الاتجاه الجديد ، ويستنكرونه . فلقد ظلوا يصفون المجتمع الإنسانى بأنه نتيجة لردائل الإنسان وشروره . واستمر ترديد هذه الادعاءات بعد حوالى سبعة قرون من ظهور بحث أغسطين . فرددها جريجورى السابع الذى أعلن أن الدولة من صنع الشيطان والخطيئة (١٠) . واضطرت من جهة أخرى حتى هذه النظرية المتطرفة إلى الاعتراف بدور الدولة الدينية . فلقد رأت لزماً عليها الاعتراف بوجود قيمة للنظام السياسى ، وإن ارتبطت هذه القيمة بشروط معينة . فرغم أن هذا النظام السياسى لا قيمة له فى ذاته إلا أنه يقوم (فى نطاق جلوده) بدور إيجابى لاغنى عنه . وهو لا يستطيع أن يهديننا إلى الغاية الحققة ، ولكنه قادر على إنقاذ البشر من أعظم شر ، وهو شر الفوضى . فشر الدولة الوثيق الصلة بالخطيئة الأزلية للإنسان ، شر أصيل عميق الغور لا علاج له ، وإن كان يعدشراً نسبياً . ولو قارنا الدولة بالحقيقة الدينية السامية المطلقة ، فإنها ستبدو فى مرتبة دانية للغاية . غير أنها تتميز بالخير بمقارنتها بمعاييرنا البشرية — التى لولا الدولة — لساقتنا إلى الفوضى . وإلى جانب هذا ، فإن لدى الدولة علاجاً لعيوبها الكامنة فيها . فهى تعد بوصفها جزءاً لشرور الإنسان وردائله شيئاً شبيهاً بالدواء الإلهى الذى يقضى على أعظم الآثار المهلكة المترتبة على هذه الرذائل :

(١٠) • جريجورى السابع « Epistolae » الكتاب الثانى ، وبخاصة Monum — Jaffé Gregor ص ٤٥٦ — نقلاً عن فون جيركه ، الترجمة الإنجليزية « لمدينة الله » ص ٧٢ . الكتاب الرابع الفصل الأول .

والدولة النبوية في أي علم فاسد تسوده الفوضى هي القوة الوحيدة التي تستطيع المحافظة على التوازن والتناسب والاتساق (١١) .

وتغيرت قيمة النظام الاجتماعي والسياسي تغيرا كاملا في مذهب توما الأكويني ، ولم يشعر توما الأكويني بطبيعة الحال بأدنى شك في العقيدة الكنسية المسيحية . ولكنه امتدح إلى جانب الكنيسة إلى معلم جديد ، وخضع لسلطان جديد . فلقد بدا أرسطو في نظره — كما هو الحال عند دانتى — معلما للعارفين *il maestro di color che sanno* . ولم يكن ما يبغيه الأكويني هو الاعتقاد فحسب ، ولكنه أراد المعرفة أيضا . ولم يبد هناك في نظره أي تناقض بين هاتين الرغبةين . فلم تكونا متوافقتين فقط ، ولكنهما متكاملتان أيضا . فلما كان العقل والوحي تعبرين مختلفين عن حقيقة واحدة هي حقيقة الله ؛ لذا يتعلم حلول أي تنافر بينهما . ولو ظهر أي تنافر من هذا القبيل فلا بد من إرجاعه إلى أسباب ذاتية فحسب . في هذه الحالة يتحتم قيام الفلسفة بالكشف عن هذه الأسباب ، والعمل على إزالتها . وقد يخطئ العقل ، أما الوحي فمعصوم . ولو بدا هناك أي تنافر أو تفارقت بين الاثنين ، فإن علينا من البداية أن نفتنع بأن الخطأ قد جاء من العقل ، وعلينا أن نكتشف هذا الخطأ ، وأن نعمل على تصحيحه . هذه هي العلاقة الحقة بين الفلسفة واللاهوت (١٢) . فعلىنا في كل محاولتنا الفلسفية أن نهتدى بالحقيقة الموحى بها ، وأن نستنير بها . ولكن ينبغي عند الاسترشاد بهذه الحقيقة ، أن يثق العقل في قدراته . هكذا أصبح الحد الفاصل بين هذين المجالين واضحا ؛ فلا يمكن أن يكون هناك أي خا ط بين علم الطبيعة وعالم النعمة الإلهية . فلكل منهما موضوعاته وحقوقه (اجتماع العلم والإيمان بنفس الموضوع محال) .

وبدت آثار هذا المبدأ العام في فلسفة توما الأكويني الطبيعية وفلسفته

(١١) أرنتس ترولتش ، فتنه توضيح لكيفية تطور هذه النظرية في الكنيسة الأولى .

الترجمة الإنجليزية . الجزء الأول ص ١٤٥ .

(١٢) توما الأكويني — *Summa contra gentiles* الكتاب الأول .

الاجتماعية على السواء . فلقد أصبحت الفزياء مستقلة ، وأصبح في وسعها اتباع النهج المناسب لها . فهي لم تعد خاضعة للفكر اللاهوتي . ولقد سبق إعلان هذا الاستقلال (١٣) في فلسفة البرت الأكبر أستاذ توما الأكويني . فلم يتشكك البرت الأكبر في علم إمكاننا تقرير أية مسألة فزيائية بمجرد الاعتماد على الفكر اللاهوتي ، أو اعتمادا على القياس فحسب . فليس لدينا في كل المسائل المتعلقة بالظواهر الطبيعية أى مرشد خلاف التجربة . وتفسير أية ظاهرة معينة بالرجوع إلى البراهين اللاهوتية وإرادة الله يناق العقل . واعتمد البرت الأكبر على هذه القاعدة ، ووضع نظريته في الطبيعة التي تضمنت وفرة من الملامح الأصلية . ويعد البرت من بين رواد النظرية الجديدة في الحركة التي مهلت الطريق من جملة نواح للنظرية الدينامية التي جاء بها جاليليو (١٤) واتباع توما الأكويني نفس المنهج . فلما كان الله خالق كل شيء فإن علينا بطبيعة الحال أن نعتبره على الدوام العلة الأساسية الأولى . وأكد هذا المبدأ العام الوحي المسيحي : كما أكدته فلسفة أرسطر .

وبدأ توما في كتابة (المجموعة اللاهوتية) وكتابته (الرد على المتذمرين) من تعريف أرسطر القائل بأن موضوع المتافيزيقا أو « الفلسفة الأولى » هو دراسة العال الأولى للأشياء (١٥) . ومن جهة أخرى ، فمن الأخطاء الجسيمة الظن بأن العلة الأولى هي العلة الوحيدة . فالله عندما يفعل أى شيء فإنه لا يعتمد في فعله على مجرد عرض لإرادته ، ولكنه يعتمد على طريقة منتظمة وعلى علل وسيطة . ومهمة الفزياء هي دراسة هذه

(١٣) توما الأكويني De veritate Quaest الجزء الرابع عشر

(١٤) بيزر دوهيم : « نسق العالم » Le système du monde فيه بيان لما أسهم فيه البرت الأكبر في الفزياء ، ومنهجه العام . باريس هيرمان ١٩١٧ الجزء الخامس . الفصل الحادى عشر من ٤١٢ .

(د) Contra gentile .

(١٥) المجموعة اللاهوتية : - Pars Prima الجزء الأول Summa contra gentiles الكتاب الأول . الفصل الأول .

العلل الوسيطة . وسيصبح العالم الفزيائي بغير استقصاء لهذه العال
 الثانوية غير مفهوم ، أى سيلو فى صورة معجزة على الدوام . ولا يعنى
 إنكار العال الثانوية أو النهوين من شأنها ، تمجيدا لعظمة الله ، ورفعته :
 إنه يعنى على العكس من ذلك الانتقاص من قلمه (لأن كل الأشياء الحسية
 العجريبية المتناهية من خلق الله وصنعه . ويرجع إلى هذا السبب وحده
 مشاركتها له فى كماله - أى انصافها بالنظام والجمال) حقا لا يمكن أن يبلغ هذا النظام
 وهما الجمال (بوصفه جمالا بالمشاركة) نفس الكمال الذى يتصف به
 الأصل . ورغم هذا فإنه يتميز بتوطده ورسومه وبالكمال الذى يتناسب
 معه . ولنا فهناك خير أصيل واحد وجمال أصيل واحد تشترك فيه جميع
 الأشياء على السواء . ويسمح هذا الخير الأصيل والجمال الأصيل بوجود
 أمثلة جزئية لا حصر لها من الخير والجمال . وليس هناك ما يدعو إلى
 حدوث أى تناقض بين الاثنين (١٦) .

ولم يقيس ظهور هذا التقويم الجديد للعالم التجريبي والفكر العلمى بغير
 مراجعة للنظرية العامة للمعرفة . فلقد اعتمدت كل المذاهب السالفة فى الفلسفة
 الوسيطة على ما جاء به أفلاطون (١٧) وأغسطين . واعتقدت فى وجود اختلاف
 حاد بين العالم العقلى وعالم التجربة الحسية . وكانت هناك هوة بالغة تفصل
 بين هذين العالمين : أحدهما هو عالم الوجود ، والآخر هو عالم الصيرورة ،
 ويعرفنا عالم الوجود بالحقبة ، أما العالم الآخر ، فلا يزودنا بأكثر من أشباح .
 وينحدر هذا الانقسام بين نوعى المعرفة من الثنائية الأصلية بين الجسم
 والنفس . فالجسم والنفس لا يتجان عالما واحدا . والنفس متعارضة من
 حيث طبيعتها وماهيتها مع الجسم . وهى عندما تحيا فيه ، إنما تحيا كشيء
 غريب عنه ، سجين فيه ، ومن بين أعظم المهام التى تقوم بها الفلسفة لمحطيم
 هذا القيد . على أن تجربة الحس لها تأثير عكسى . فلأن كل خطوة
 نخطوها فى تجربتنا الحسية ، تساعد على زيادة حلقاته هذا القيد ، ونحمرنا
 من هذا القيد ومن رتبة قيود الجسم هو أسمى ما تصبو إليه المعرفة .

(١٦) المجموعة الازهرية - الجزء الأول - الفصل السادس . الفترة ٤ .

(١٧) أفلاطون - محاوره ٥ فيدون ترجمة فاوولر ٥ الجزء الأول ص ٢٢٧ .

ويقول أفلاطون في هذا الصدد « متى تبلغ النفس الحقيقة ؛ فهي عندما تحاول النظر في أى شيء يشترك فيه الجسم ، تتعرض في وضوح للخدعة . في الفكر إذن - إن أمكن تحقيق ذلك - تتكشف لها بعض الحقائق ... ولكنها لا تحسن التفكير إلا عندما لا تشعر بإفلاق أى شيء حسي كما لسمع أو الرؤية . . على أنها لا تبلغ الحقيقة إلا إذا أمكنها الاعتماد على نفسها ، ونحرت من الجسم ، وتجنبت بقلد الإمكان كل مشاركة للجسم أو الاحتكاك به .

وعكس توما الأكويني هذه الفكرة . فلم يعد الجسم عنده عائقا يعوق فاعلية النفس . إنه على عكس ذلك ، الوسيلة التي يعتمد عليها الفكر للتحقق من العالم الإنساني . واتجه توما الأكويني معتمدا على نظريته الأرسطية إلى تفسير الوحدة بين الجسم والنفس على نحو يتعارض تعارضا كاملا مع ملهب أغسطين والكنيسة الأولى . فلإنسان ليس مجرد مركب *mixtum compositum* من عنصرين مختلفين متباينين . إنه وحدة عضوية ، وتمثل هذه الوحدة في أفعاله . ومن ثم فإننا لا نستطيع فصل أفعاله العقلانية من فعل الإدراك الحسي ، فكل صور المعرفة الإنسانية السامية والدانية منها مرتبطة بعضها ببعض ومتجهة إلى نفس الغاية . والتجربة الحسية بعيدة كل البعد عن أن تكون عائقا للمعرفة العقلية . فهي بدايتها وأساس ضروري لها (١٨) .

واتبعت فلسفة توما الأكويني الأخلاقية والسياسية نفس الاتجاه الفكري . فبناء العالم الأخلاقي من نفس نوع بناء العالم الفيزيائي . والله ليس مجرد خالق للعالم الفيزيائي . أنه أولا وأساسا أصل القانون الأخلاقي وواضعه . غير أنه علينا أن نراعى كذلك المبدأ العام القائل بأن تنافس العلل الثانوية أو إنكار فاعليتها لا يؤدي إلى زيادة تمجيد الله ، بل لعله ينقص من هذا المجد . فعليتنا

لأن نرى هذه العلل الثانوية حقة . والله هو العلة الأولى والغاية القصوى .
على أن النظام الأخلاقي نظام إنساني لا يمكن أن يتحقق إلا بمعرفة حرة من
الإنسان . فهو ليس موحى لنا من قوة خارقة . إنه يعتمد على أفعالنا الحرة ،
وبذلك لم يستطع توما الأكويني قبول المذهب اللاهوتي السائد القائل بأن
الدولة منظمة إلهية قد قضى بها الله كعلاج للخطيئة الإنسانية .

وكان على الأكويني بوصفه من أتباع أرسطو أن يستمد نظام المجتمع
من مبدأ تجريبي لا من مبدأ علوي . فأصل الدولة قد نبع من الغريزة
الاجتماعية للإنسان . هذه الغريزة هي التي أدت أولا إلى ظهور الحياة
العائلية . ثم أدت بعد ذلك ، وبعد تقدم متواصل ، إلى ظهور صور
الحكومات الأخرى الأكثر سموا ، ولما فليس من الضروري أومن الميسور
الربط بين أصل الدولة ، وأية حادثة خارقة . ويشترك الإنسان والحيوان
في هذه الغريزة الاجتماعية ، وإن كانت هذه الغريزة تظهر عند الإنسان
في مظهر جديد . فهي ليست نتاجا طبيعيا فحسب بل نتاجا عقلانيا كذلك ،
يعتمد على فعل واع حر . ويبقى الله بالطبع ، بمعنى — علة الدولة —
ولكنه يقوم هنا ، وكذلك في العالم الفزيائي ، بدور العلة (القصية)
causa remota أو بدور العلة الدافعة *causa impulsiva* ولا يعنى إرجاع الدوافع
الأولى إلى الله إعفاء الإنسان من التزاماته الأساسية . فعليه أن ينشئ اعتمادا
على جهوده نظاما من الحق والعادلة ، فإن هذه النظم الخاصة بالعالم الأخلاقي
والدولة هي التي تثبت حرية الإنسان . هنا لم يتم سد الفجوة القائمة بين
العالمين (عالم الطبيعية وعالم النعمة الإلهية) فهما قد امتزجا سويا في وحدة
كاملة ولم تتعرض قوة النعمة الإلهية لأي وهن .

فتوما الأكويني مقتنع بعدم إسكان بلوغ الخير الأعظم *summum bonum*
الذي تحدث عنه الفلاسفة القدماء ، اعتمادا على العقل وحده ، وستبقى على الدوام
الرؤية الصوفية *visio beatifica* لله هدفا مطلقا . ويعتمد هذا الهدف على
منحة حرة من النعمة الإلهية (١٩) ولكن على الإنسان أن يبدأ هذا العمل وإن

يمهد لحدوث هذه الحادثة . فالخلق الإلهي لا يسمح للخلق الإنساني الذي تولد من العقل (٢٠) إن النعمة الإلهية لا تنقضي على الطبيعة ، إنما تعمل على تهذيبها . بذلك لا يكون الإنسان قد فقد القلوة على الاهتداء إلى الصراط المستقيم رغم السقطة - ويكون قادرا بالتالي على التمهيد لخلاصه . فهو لا يقوم بدور سبي في الدراما الدينية الكبرى ، ومشاركته الموجبة مطلوبة ، ولا غنى عنها بحق (٢١) هذه النظرية قد أدت إلى زيادة مكانة الإنسان في الحياة الإنسانية . فلم يعد هناك تناثر بين الدولة الدنيوية ومدينة الله ، إلهما متصلتان إحداهما بالأخرى ومتكاملتان .

(٢٠) المرجع نفسه فقرة ١٠ .

(٢١) المرجع نفسه فقرة ٣ .

١٠ - علم ماكيافيلي الجديد في السياسة

اسطورة ماكيافيلي

إن المصير الذي لاقاه كتاب الأمير لماكيافيلي هو أبلغ دليل في تاريخ الفكر كله على صحة القول : (باعتقاد الحظ الذي يصادفه أى كتاب على قدر قرائه) (١). ولم يكن هذا الكتاب من نوع الأبحاث «المدرسية» التى يدرسها العلماء، ويتولاها فلاسفة السياسة بالشرح والتفسير. ولم يقرأه هنا الكتاب بقصد إشباع حب الاستطلاع من الناحية النظرية . إذ سرعان ما أنجبه قراؤه الأوائل إلى تطبيق ما جاء فيه بالفعل . واستخدم سلاحا خطيرا قويا في أكبر المنازعات السياسية في عالمنا الحديث . وكانت آثاره واضحة جليلة ، وإن كان معناه قد ظل بمعنى ماسرا خفيا ، فلم يتم كشف النقاب عن هذا السر حتى الآن ، أى يعد أن درس من كل زاوية ، وناقشه الفلاسفة والمؤرخون والساسة وعلماء الاجتماع . ولا يقتصر الأمر على ما حدث من اختلاف فى الأحكام الصادرة عن كتاب الأمير من قرن لآخر ، أو ربما من جيل لآخر ، فإن ما حدث كان انقلابا تاما فى الأحكام التى صدرت عن هذا الكتاب . ويصح نفس الشيء عن مؤلف هذا الكتاب . فلقد اختلفت الصورة التى رسمت لماكيافيلي فى التاريخ ، وتعرضت للاضطراب بفعل الانحياز له ، أو بفعل كراهيته حتى أصبح من العسير للغاية بسبب هذه الاختلافات إدراك الصورة الحقيقية للرجل ، وما قصده من كتابه .

ربدأ أول رد فعل فى صورة خوف وفرع . إذ كتب ماكولى فى بداية مقاله عن ماكيافيلي :

(١) « - ذلك أن كتاب يتوقف على رمة إدراك قرائه » . (Terentianus Maurus , De Literis syllabis et metris النشرة ١٩٢٦) .

« إننا نشك في إمكان وجود أى اسم في تاريخ الفكر قد صادف لإجماعاً على مقته مثل الرجل الذى ننوى دراسة سلوكه وكتاباتة . وتبدو الكلمات التى جرت المادة على استعمالها في وصفه وكأنها تحمل في طياتها ما يدل على أنه كان من المخربين أصحاب المبادئ الشريرة ، وبأنه كان المكتشف الأصلي للطموح والانتقام ، وأول من اخترع الحنث في القسم ، وأنه قبل نشر كتاب الأمير السوء الطالع لم يوجد أى منافق أوطاغية أو خائن أو أية فضيلة مزورة ، أو أية جريمة . ولقد صاغوا من كنية اسمه نعنا للعنسة ، وصاغوا من اسمه الأول مرادفاً للشيطان » (٢) .

وانقلب هذا الحكم رأساً على عقب فيما بعد ، فاقدم جاء بعد العصر الذى اشتد فيه الوم عصر آخر فيه مغالاة في التقريظ والثناء ، وتحول السباب والشتائم العنيفة إلى نوع من التقدير والتبجيل . وأصبح ماكيافلى مستشار الطغاة شهيداً للحرية ، وأصبح الشيطان المتجسم في صورة إنسان بطلاً ، بل يكاد يكون قد يسا .

الاتجاهان في حالة مثل حالة ماكيافلى مضالان وغير وافين ، ولا أقصد بذلك القول أن علينا ألا نقرأ كتابه ، أو نحكم عليه من وجهة نظر أخلاقية . فإن مثل هذا الحكم لا معنى له ، بل ضرورى بحق في حالة مثل هذا الكتاب ، الذى ترتب عليه مثل هذه الآثار الأخلاقية الهائلة . ولكن علينا ألا نبدأ بسبه أو تقريظه ، أو بالتفوق منه أو التصفيق له . علينا أن نذكر أن حكمة سبينوزا الداعية (إلى التعقل قبل إظهار الحب أو البغض أو الازدراء) ، ليست ضرورة في أية حالة مثل ضرورتها في حالته . فعلى أن نحاول الفهم قبل أن نصدر حكماً على الرجل وعمله . على أن ما يحيط مثل هذا الاتجاه العقلى هو تأثير خرافتين خاصتين بماكيافلى (خرافة الدرامية وخرافة الحب) . فعلى عندما ندرس كتاب الأمير أن نحترس على الدوام منهما .

(٢) ماكول « مقالات نقدية تاريخية ومتنوعة » . Critical, Historical and

Miscellaneous Essays (نيويورك ١٨٦٠ الجزء الأول ص ٢٦٧)

وابتدعت الخرافة الأولى في إنجلترا خلال القرن السابع عشر. وشارك في الدعوة لأسطورة ماكيافيلي الساسة والفلاسفة وكذلك كبار شعراء إنجلترا. ويندر وجود كاتب عظيم في العصر الإليزابيثي لم ينوه باسم ماكيافيلي. ولم يقرر حكما ما على نظريته السياسية. ولاحظ ادوار ماير في كتابه (٣): ماكيافيلي والدراما في عهد اليزابث ما لا يقل عن ٣٩٥ إشارة إلى ماكيافيلي في أدب عصر اليزابث. وتعنى الماكيافيلية في كل موضع في روايات مارلو وبن جونسون وشكسبير وويستر وبومون وقلتشر صورة معجسة للمكر والتفاق والقسوة والجريمة. ويصف أى شرير يظهر في أى عمل أدبي نفسه بأنه من الماكيافيليين (٤) ولعل أوضح تعبير عن هذا الشعور العام يمكن أن يصادف في مونوارج ريشارد دوق جاوستر في الجزء الثالث من رواية شكسبير « هنرى السادس »:

لماذا أستطيع أن أبتسم وأن أقتل وأنا أبتسم
وأصبح مظهرا ارتياحي لما يحزن قلبي
وأستطيع أن أبال خدي بدموع مصطنعة
وأغير ملامح وجهي بما يناسب كل حانة
سأغرق من البحارة عددا يفوق الأسماك الوحشية
وسأذبح من المفترسين عددا يفوق أفاعى الباسيليك
سأقوم بدور الخطيب، وكذلك بدور المرشد الناصح الأمين
سأخدع في دهاء يفوق دهاء أوليس
وسأستولى على طروادة أخرى كما فعل لاسيتون
في وسمى أن أتلون بألوان تزيد عن ألوان الخرباء

(٣) Literachistorische Forschungen دراسات أدبية وتاريخية - الجزء الأول
(فبراير ١٩٠٧).

(٤) ماريو براز Praz في كتاب ماكيافيلي وعصر اليزابث Machiavelli and the Elizabethans في مطبوعات الأكاديمية الإنجليزية - الجزء الثاني عشر لندن ١٩٢٨.

وأنحول في مظهرى في سبيل المنفعة مثلما فعل بروتوس

وأن أعيد القتال ما كيا فيلى إلى المدرسة (٥)

وكلام ريشارد الثالث عن ما كيا فيلى فيه بطبيعة الحال تجاوز عن الزمان الصحيح ، وإن كان شكسبير وجمهوره لم يلحظا هذا التجاوز . فعندما كتب شكسبير روايته لم يكن اسم ما كيا فيلى يعنى إلى حد ما شخصية تاريخية بالذات . لقد أصبح يستعمل في وصف نوع معين من الاتجاه الفكرى . وكانت كلمة « ما كيا فيلى » ، والما كيا فيلية تحاطان على الدوام حتى فيما بعد بهالة من المظاهر الشيطانية الدالة على الكراهية والبغض ، فتجسست في رواية « إميليا جالوتى » للسنج مثلاً عدة ملامح من الخرافة الما كيا فيلية في شخصية مارينبيللى الوزير ومستشار الأمير . فالأمير يتساءل في نهاية مأساة لسنج : « ألا بكفى أن يكون الملوك رجالاً ، وهل يتحتم أن يتخفى الشياطين قانهم في صورة أصدقاء هؤلاء الملوك » (٦) ؟

على أنه رغم هذه الكراهية ، وهذا المقت ، فإن نظرية ما كيا فيلى لم تفقد أهميتها . فلقد أحاطها الاهتمام من كل ناحية . ومن الغريب أن يساعد أعداؤها - بقسوتهم وتشدهم - على زيادة تقوية هذا الاهتمام . فلقد امتزجت الكراهية على الدوام بنوع من الإعجاب والتقدير . ولم يحجم نفس الأشخاص الذين عارضوا نظام ما كيا فيلى السياسى معارضة تامة ، عن إبداء تقديرهم لعبقريته السياسية ، فكتب جوستوس ليسيوس في كتابه عن السياسة : (إننى لا أزدرى ما كيا فيلى ، فهو صاحب بصيرة متوقدة حادة) (٧) . فنلر وجود اختلاف في هذا الصدد بين المنحسمين لما كيا فيلى وأعدائهم . هذا التحالف الغريب من

(٥) الملك هنرى السادس - الجزء الثالث الفصل الثالث .

(٦) « لسنج » - إميليا جالوتى - الفصل الخامس - المجلد ٨ .

(٧) جوستوس ليسيوس : Politic orum sive civilis doctrinae libri sex

(ان ب - ص ٢٨) .

بين الأسباب الرئيسية لقوة الماكيا فيلية الباقية في فكرنا السيامي الحديث . فلقد مات ماكيا فيلي ، ولكن نظريته عادت إلى الظهور في صورة جديدة . وقدم مارلو ماكيا فيلي في مقدمة روايته يهودي مالطا وتخييله يقول :

رغم اعتقاد العالم أن ماكيا فيلي قد مات
إلا أن كل ما حدث هو طيران روحه إلى ما وراء الألب
والآن وبعد أن مات «القناع» فإنه قد جاء من فرنسا
لرؤية هذه البلد ولكي يلهو مع أصدقائه
ربما بدا اسمي للبعض كريهًا
ولكن من يحبني يحرسني من ألسنتهم
وعليهم أن يعرفوا أنني ماكيا فيلي
الذي لا يقيم وزنا للناس ، ولا يقيم من باب أولى ورنًا لكلامهم
ويعجب في أشد الناس مقتًا لي
ورغم اعتراض البعض صراحة على كنيستي
إلا أنهم يقرأونني ، وبذلك يستطيعون اعتلاء
عرش بطريرك . وعندما يلقون في جانبنا يدس
لهم السم أتباعي المتسلقون

ومضى وقت طويل حتى أمكن استبعاد هذه الصورة الأسطورية لماكيا فيلي . وكان فلاسفة القرن السابع عشر هم أول من هاجم هذا الحكم العام . واكتشف بيكون أوجه قرابة بينه وبين ماكيا فيلي . فلقد رأى فيه الفيلسوف الذي شق عصا الطاعة على كل المناهج المدرسية ، وحاول دراسة السياسة وفقًا للمناهج التجريبية . ويقول بيكون «إننا مدينون بالفضل لماكيا فيلي ولقرائه من الكتاب الذين وصفوا صراحة وبدون مواربة ما يفعله الثامس ، وليس ما ينبغي عليهم القيام به » (٨) .

(٨) يكون De augmentis scientiarum (الكتاب السابع - الفصل العاشر) .

على أنه ليس هنالك من نظير بين عظماء المفكرين المحدثين قد مائل
سبينوزا فيما قام به لمراجعة الأحكام التي قيلت ضد ماكيافيلي ،
ولتطهير اسمه من المطاعن التي لحقت به . ولجأ سبينوزا لتحقيق هذا الغرض
إلى افتراض غريب . إذ قام بالتساؤل عما دعا ماكيافيلي (الذي بدا في نظره
نصيرا للحرية) إلى تأليف كتاب يخونى على أخطر قواعد لتبرير الطغيان .
ولا يدن فهم ذلك إلا إذا افترضنا أن وراء كتاب الأمير سرا خفيا .

ويقول سبينوزا في مقاله عن السياسة : « ما هي الوسائل التي قد يلجأ
إليها أى أمير دافعه الوحيد هو شهوة التحكم لتوطيد حكمه والمحافظة عليه .
لقد شرح ماكيافيلي - الذى تميز ببراعة - هذه المسألة شرحا مستفيضاً . على
أننا لن نستطيع النيقن فى سهولة ويسر عما هدف إليه . . . فلهذا قد أراد أن
يبين ضرورة التزام أية جماعة حرية الخلط قبل أن تكل لرجل واحد مهمة
المحافظة على مصالحها . . . ولا بد أن يكون هذا الرجل الواحد قد خشي
المؤامرات ، ومن ثم اضطر إلى المحافظة على مصالحه بوجد خاص . ولعله
اضطر عند معاملته للكثرة إلى التأمر ضدها بدلا من أن يسعى لخيرها .
وما يلغى إلى اتباع هذا الرأى عن هذا الرجل الحصيف هو أنه من المعروف
أنه كان شديد التعلق بالحرية . ولذا فإنه قد حرص إلى جانب هذا على
إبداء النصيح عن سبل المحافظة عليها » (٩) .

وعرض سبينوزا هذا التفسير فى صورة دالة على الاجتهاد فحسب .
فلقد بدا التردد فى كلامه ، لأنه لم يكن واثقا من افتراضه . والواقع أنه
قد أخطأ فى نقطة واحدة . فلقد كان - من ناحية معينة - خاضعا للوهم
نفسه الذى حاول القضاء عليه . إذ لم يبد ماكيافيلي فى نظره كاتباً بارعا
نفاذا فحسب ، ولكنه بدا فى نظره أيضا كاتباً ماكرا إلى أبعد حد . لقد
بدا فى نظره أستاذاً فى الحيل والدهاء ، وإن كان هذا الحكم لا يتوافق مع
الوقائع التاريخية . فلو كانت الماكيافيلية تعنى الخداع أو التناقى ، لصح القول

بأن ماكيافيللى لم يكن من الماكيافيليين . فهو لم يكن منافقا على الإطلاق . ونحن عندما نقرأ رسائله المعروفة سنشعر بالدهشة عندما نكتشف أن ماكيافيللى كان بعيد الاختلاف عن رأينا السائد المتحامل ، فهو يتحدث فى إخلاص وصراحة وبطريقة ذالة على البراعة . وما يصح عن الرجل ، يصح عنه كثوف . فلعل أستاذ الدهاء السياسى العظيم والحياة قد كان من أخلص الكتاب السياسيين ، وكثيراً ما أعجب الناس بقول تاليران :

(لقد منح الإنسان الكلام ، كى يستطيع إخفاء أحكامه) . باعتباره أفضل تعريف لفن الدبلوماسية . ولو صح هذا الكلام ، لكان معناه اتصاف ماكيافيللى بأى صفة خلاف الدبلوماسية . فهو لم يعد إلى إخفاء نفسه قط ، كما أنه لم يخف آرائه وأحكامه ، وكان يفصح عما يحول فى خاطره فى صورة قاطعة فظة . وكان يفضل دائماً اختيار الكلمات التى تتميز بجرائتها ، ولا يظهر فى أفكاره وأسلوبه أى غموض أو إبهام ، فهى جلية واضحة قاطعة .

وانتج مفاكرو القرن الثامن عشر وفلاسة التنوير إلى رؤية ملوك ماكيافيللى فى ضوء آخر أكثر حدبا عليه . فبدا ماكيافيللى إلى حد ما حليفهم الطيعى . وعندما شن فولثير هجومه على كنيسة روما ، وعندما قال عبارته الشهيرة : « سحفاً للكفرة » ، فإنه كان يعتقد أنه قد واصل رسالة ماكيافيللى : ألم يعلن ماكيافيللى مسئولية الكنيسة من ناحية أساسية عن كل المصائب التى حلت بإيطاليا ؟ فلقد قال ماكيافيللى فى كتاب المساجلات : « نحن الإيطاليين مديونون فى الدرجة الأولى بالفضل لكنيسة روما وكهنتها . فبفضلهم أصبحنا أشرارا ولادينين . كما أننا مدينون لهم بفضل أكبر من ذلك ، فيما يعد السبب المباشر لنكبتنا . فبفضل الكنيسة استمر انقسام بلادنا » . (١٠) وانتفع الفلاسفة الفرنسيون بمثل هذه العبارات ، وإن كانوا

(٥) La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée.

(١٠) « المطارحات » . الكتاب الأول - الفصل الثانى عشر - الترجمة الانجليزية

لتومسون . (لندن ١٨٨٣ - ص ٥٧) .

من جهة أخرى لم يقرؤا على الإطلاق ما جاء في نظريات ماكيافيلي . فلقد وصف فولتير ، ماكيافيلي في المقدمة التي نشرها لكتاب فردريك الثاني : المناهض لماكيافيلي « بماكيافيلي المفسد » (١١) وعبر فردريك الثاني في بحثه الذي كتبه عندما كان ولي عهد صغير لبروسيا عن الشعور العام لمفكرى عصر التنوير : ، وقال : « سأقدم على الانضمام إلى صفوف المحاولين للدفاع عن الإنسانية ضد هذا الوحش ، وهذا العدو السافر لها . وسأسلح بالمنطق والعدالة ضد هذه البراهين السفطانية الجائرة ... وذلك حتى يتزود القارئ بترياق مضاد للسم الذي ينفثه » (١٢) .

كتبت هذه الكلمة سنة ١٧٣٩ . وبعد ذلك بعشرين سنة ، استمعنا إلى نعمة مختلفة . فلقد تغير الحكم بنقطة على ماكيافيلي تغيراً كاملاً . إذ ذكر هردر في « رسائل لتقدم البشرية » : « أنه من الخطأ اعتبار كتاب الأمير لماكيافيلي من كتب السياسة الماجنة أو الخبيثة ، أو القول بأنه كتاب هجين قد جمع بين الشئين . لقد اتصف ماكيافيلي باستقامته وإخلاصه ودقة ملاحظته وولائه لبلده . وبثبت كل سطر في كتابه أنه لم يكن خائفاً لقضية الإنسانية . ويرجع الخطأ في النظر إلى كتابه إلى أن أحداً لم يراع البيئة التي ظهر فيها . فالكتاب ليس كتاباً ساخراً ، أو من مواجع الأخلاق ، إنه من آيات الكتب السياسية التي كتبت لمعاصري ماكيافيلي . فلم يقصد ماكيافيلي وضع نظرية عامة في السياسة . إن كل ما فعله هو تصوير العادات والأساليب التي كانت متبعة في الفكر والعمل في عصره » (١٣) .

وقبل هيجل هذا الحكم ، وعبر عن رأيه في صورة أكثر اتصافاً

(١١) ثمة ترجمة إنجليزية لمقدمة فولتير ذكرها إليس فريمورث Framworth في مجموعة أعمال نيقولاس ماكيافيلي . (الطبعة الثانية لندن - ١٧٧٥ - الجزء الثاني ١٨١ - ١٨٦ .)
 (١٢) Anti Machiavel - مقدمة (فريمورث) - نفس المرجع الجزء الثاني - ١٧٨ .

(١٣) هردر Briefe zur Beförderung der Humanität « رسائل في تقدم الإنسانية » .
 نسن أعماله تحت إشراف سوفان Suphan الجزء السابع عشر من ٣١٩ .

بالحسم ، ويعد هيجل أول من أفاض في الثناء على ماكيافيللي ، وكى نترك هذه الحقيقة ، علينا أن نراعى الظروف الخاصة التى أحاطت بهيجل عندما درس نظرية ماكيافيللي السياسية ؟ فلقد حدث ذلك فى الفترة التى دارت فيها الحروب النابليونية ، أى بعد أن تمخلى الملك فرنسيس الثانى عن عرش الامبراطورية الألمانية . وبدا انيار ألمانيا سياسياً أمراً واقعا لا محالة . با وكتب هيجل فى بداية مقال لم يشر سنة ١٨٠١ بعنوان « دستور ألمانيا ، الكلمات الآتية : لم تعد ألمانيا دولة . هكذا قرأ هيجل كتاب الأمير لماكيافيللي وهو فى مثل هذه الحالة المعنوية ، أى فى موقف سياسى كان يبدو ميثوسا منه إلى أبعد حد . ويلو بعد ذلك أنه قد استطاع الاهتداء إلى مفتاح لهذا الكتاب الذى تعرض لشدة اللوم والمدح معا . فلقد اكتشف وجود تشابه تام بين الحياة العامة فى ألمانيا فى القرن التاسع عشر ، والحياة القومية فى عصر ماكيافيللي . وثار فى نفسه اهتمامات جديدة وتطلعات جديدة ، فلقد كان يحلم أن يصبح ماكيافيللي ثانيا ، أى ماكيافيللي لعصره . ويقول هيجل :

« فى أحد العصور السيئة الطالع ، عندما كانت إيطاليا تسير مهركة تجاه نكبتها ، وعندما كانت تلور فيها معارك الحروب التى أشعلها الأمراء الأجانب ، وعندما كانت تعد العدة لهذه الحروب وتدفع ثمنها فى الوقت نفسه ، وعند ما جردها الجرمان والأسبان والفرنسيون والسويسريون من كل ما تملك ، وكان مصيرها فى يد هذه الدولة الأجنبية ، قام سياسى إيطالى بتصوير كيف يمكن تحرير إيطاليا عن طريق اتحادها فى دولة واحدة . وكان يشعر حينئذ شعوراً عميقاً بهذه النكبة ، وبما ترتب عليها من كراهية وفوضى وجهالة . وأنه لمن غير المعقول أن ينظر إلى هذه الفكرة التى اعتمدت عند إنشائها على مشاهدة ظروف إيطاليا ، على أنها خلاصة مترعة للمبادئ الأخلاقية والسياسية التى تناسب كل الظروف والأحوال . وهو ما يعنى أنها لا تناسب أية حالة على الإطلاق ، بل على من يقرأ كتاب الأمير أن يراعى تاريخ القرون التى سبقت ماكيافيللي ، ولأحداث تاريخ

إيطاليا التي عاصرها . ولوفعل ذلك ، فإنه لن يرى وجود مبرر لظهور هذا الكتاب فحسب ، بل سبرى أن هذا الكتاب قد دل على نظرة عظيمة صادقة لعبقرية سياسية حقة تمثل عقلا عظيما وروحاً نبيلة . » .

كانت هذه خطوة جديدة حقاً. فهي خطوة ذات أهمية بالغة لتقدم الفكر السيامي في القرن التاسع عشر. ويقول المؤرخ الألماني المعاصر فردريش ماينكه : « لقد كانت خطوة جديدة ، كما أنها كانت عملاً مهولاً ، عندما وضعت الماكيافيلة ضمن مذهب مثالي حاول الإحاطة بكل القيم الأخلاقية ، كما حاول تعصيدها ، بعد أن كانت حتى ذلك العهد شيئاً موجوداً خارج العالم الأخلاقي فحسب . وما حدث يكاد يشبه الاعتراف بالبنوة الشرعية لأحد أبناء الزنا » (١٤) .

وظهرت نفس التزعة في أطوار فلسفة فيشته السياسية المختلفة . فلقد نشر فيشته سنة ١٨٠٧ مقالا عن ماكيافيلي في مجلة « فيستنا » في كونيغزبرج (١٥) . وكما ذكر كانت ملاحظاته تهدف إلى إنقاذ سمعة رجل فاضل . وفيشته الذي نصادفه في هذا المقال بعيد الاختلاف عن فيشته الذي نعرفه من الناحية التقليدية . فهو يبدو في نظرنا من أنصار أشد النظرات الأخلاقية تزمنا . ولكننا لا نصادف في حكمه على ماكيافيلي أى شيء من هذا القبيل . فلقد أثنى على واقعية ماكيافيلي السياسية ، وحاول أن يبرئه من كل لوم أخلاقي . وأقر فيشته اعتراف ماكيافيلي بمناصرته للادينية ، وبأنه قد تحدث عن المسيحية بازدراء ومقت . ولكن كل هذا لم يغير من حكمه أو يقلل من إعجابه بماكيافيلي كمفكر سيامي .

وماد هذا التفسير لعمل ماكيافيلي خلال القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك العهد ؛ تغيرت الأحوال . فبعد أن كان اسم ماكيافيلي من الأسماء التي تستعمل في الإهانة ، أصبح على حين غرة من بين الأوصاف الدالة

(١٤) « فكرة صالح الدولة في التاريخ الحديث » Die Idee der Staatraison in der neueren Geschichte أولدنبيرج في برلين وميونخ ١٩٢٥ - ص ٤٣٥ .

(١٥) طبع بعد ذلك في Nachgelassene Werke لفيشته (بون ١٨٢٥) الجزء الثالث ص (٤٠ . ٤٠٣) .

على التقدير . وساعد عاملان قويان (أحدهما فكري والآخر اجتماعي) على إحداث هذا الأثر ، فلقد بدأ التاريخ يتخذ الصدارة في حضارة القرن التاسع عشر . وبدأ بعد فترة قصيرة يحل محل الاتهامات الفكرية الأخرى ، بل يكاد يحجبها . ولم تعد الأحكام السانفة عن كتاب ماكيافيلي (وفقا لهذه النظرية الجديدة) تبدو مقبولة ، لأنها أخفقت كل الاخفاق في إدراك الأساس التاريخي للكتاب . ومن جهة أخرى ، أصبحت القومية منذ بداية القرن التاسع عشر من أقوى الدوافع في الحياة السياسية والاجتماعية . وكان لهاتين الحركتين أثر عميق في تقدير نظرية ماكيافيلي . فلقد وصف ماكيافيلي في مؤلفات القرن السابع عشر بأنه يمثل الشيطان مجسما . ثم حدثت بعد ذلك مبالغة غريبة . إذ قيل عن الشيطان نفسه أحيانا أنه ماكيافيلي ؛ ونعت بالماكيافيلية . (١٦) غير أنه بعد مضي مائتي سنة انعكس هذا الحكم ، فقد حل ما يشبه تأليه ماكيافيلي محل وصفه بالشيطان ، وهلل الوطنيون الإيطاليون في حماسة لفصل الأخير من كتاب « ماكيافيلي » : « الأمير » . وعندما نشر فيتوريو الفييري كتاب « الأمير والرسائل » لم يتردد في وصف ماكيافيلي بماكيافيلي المقدس أو الإلهي ، وضمن كتابه فصلا خاصا قصده به أن يكون على غرار النداء الشهير الذي وجهه ماكيافيلي لتحرير إيطاليا من البرابرة (١٧) .

ولئنني أعتقد رغم هذا ، أنه يصح القول بأن « النزعة التاريخية » والفكرة القومية قد ساعدتا على زيادة اضطراب أحكامنا أكثر من مساعدتها على توضيحها . فلقد قيل لنا منذ عهد هرودوت وهيجل بأنه من الخطأ النظر إلى كتاب الأمير لماكيافيلي على أنه كتاب منهجي ، أو نظرية في السياسة ، وقيل إن ماكيافيلي لم يقصد على الإطلاق تقديم مثل هذه النظرية . فلقد كتب

(١٦) «ماريو براز » المرجع نفسه ص ٣٧ .

(١٧) Costi intitolò il divino Machiavelli il suo ultimo capitolo del Principe;

e non per altro si è qui ripetuto se non per mostrare che in diversi modi

Del Principe e delle lettere الفييري - si può ottenere lo stesso effetto.

- أعمال فيتوريو الفييري . الجزء الأول ص ٢٤٤ .

لغاية خاصة ، ومن أجل حفنة صغيرة من القراء . ويقول آرثر بيو في مقدمته للطبعة التي أصدرها لكتب ماكيافيللي : « لم يقصد بكتاب الأمير أحد خلاف الإيطاليين ، أو الإيطاليين في عصر معين ، بمعنى أصح . بل ربما ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك ، وتساءلنا هل قصد بهذا الكتاب كل الإيطاليين » (١٨) . ولكن هل هناك ما يؤيد القول بأن هذا الرأي السائد قد عبر تعبيراً صحيحاً عن آراء ماكيافيللي ، وعن غايته الأساسية ؟ ألم يكن لدى ماكيافيللي أى اهتمام خاص ، أو أية غاية أخرى غير العمل كلسان حال لإيطاليا ، وهل اقتصر مشورته على لحظة خاصة من تاريخ إيطاليا ؟ وهل كان مقتنعاً بأن هذه الآراء لا تصلح لمواجهة الحياة السياسية في الأجيال القادمة ولحل مشكلاتها ؟ .

لست قادراً على العثور على أى دليل قاطع يؤيد هذا الادعاء . وأخشى أن نكون عند قيامنا بإصدار أحكام من هذا النوع ، قد أصبحنا نعانى من نوع من خداع البصر . فنحن نتعرض لخطأ يصح وصفه « بمغالطة المؤرخ » فنحن نعتبر نظراتنا للتاريخ والمنهج التاريخي إلى كاتب كان يجهل هذه النظرات كل الجهل ، وربما بلدت غير مفهومة في نظره . ويبدو من الطبيعي في نظرنا ، أن نتخيل كل شيء بالإضافة إلى ما يحيط به . ونعتبر هذه القاعدة كأنها نوع من الأمر الجازم ، الذي يصح عن أى تفسير سليم للأفعال الإنسانية ، وظواهر الحضارة . ونتمشى مع ذلك ، فإننا قد اتجهنا إلى تنمية شعور خاص بفرديّة الأشياء ، أو نسبية الأحكام ، غالباً ما أدى إلى زيادة حساسيتنا . فنحن لم نعد نجرؤ على إصدار أحكام عامة ، وأصبحنا لا نثق في أية قواعد محددة ، ونشك في إمكان وجود حقائق أبديّة وقيم كلية . ولكن لم يكن هذا هو اتجاه ماكيافيللي أو اتجاه عصر النهضة . فلم يعرف الفثانون والفلاسفة في عصر النهضة اتجاهنا التاريخي النسبي الحديث . فقد كانوا يعتقدون في وجود جمال مطلق وحقيقة مطلقة .

(١٨) يقولو ماكيافيللي - المبادئ II Principe نشر بإشراف آرثر بيو (اكسفورد)

وهناك في حالة ماكيافيل ذاته مسبب أبعد من ذلك بحول دون القول باقتصار نظريته على عهد من العهود ، وهو الرأي الذي عرضه الشارحون المحدثون . فقد كان ماكيافيل مؤرخا كبيرا ؛ ولكن نظرته إلى مهمة التاريخ كانت بعيدة الاختلاف عن نظرتنا . إذ كان معنيا بالجوانب الاستراتيجية في الحياة التاريخية ، وليس بالجوانب الدينية منها . فلم يكن يعبأ بالملاحم الجزئية الفريفة في أى عصر قاريخي هو بصدد البحث فيه ؛ ولكنه كان يبحث عن الملامح المتكررة ، أى التى تتشابه في كل العصور ؛ إن طريقتنا في الكلام عن التاريخ ذات اتجاه فردى ؛ أما طريقة ماكيافيل فكانت ذات اتجاه كلى . فنحن نعتقد أن التاريخ لا يكرر نفسه قط . أما هو فيعتقد أن التاريخ يكرر نفسه على الدوام . ويقول في هذا الصدد :

« إن كل من يقارن الحاضر بالماضى سوف يلوك على الفور أنه قد ساد في كل المدن والشعوب نفس الرغبات والأهواء منذ الأزل . ولهذا السبب سيسهل على من يبحث أحداث الماضى في عنابة التنبؤ بالأحداث الوشيكة الوقوع في أية جمهورية ؛ واللجوء إلى سبل العلاج التى عرفها القدامى في الحالات المماثلة . . ولكن بسبب تجاهل القراء لهذه الدروس ؛ أو عدم فهمهم لها (أو في حالة فهمهم لها فلأنها لم تكن معروفة لدى الحكام) فإن ما ترتب على ذلك هو حدوث نفس الانحرافات في كل العصور » (١٩) .

فعلى من يرغب في التنبؤ بما يتوقع حدوثه أن ينظر إلى ما سبق أن حدث ، لأن لكل الأحداث الإنسانية (الحاضرة منها والآتية) ما يناظرها في الماضى « ويرجع ذلك إلى أن من أحدثوا هذه الأحداث كانوا من البشر الذين بقيت عواطفهم وأهواؤهم بغير تبدل خلال كل العصور ؛ ومن الطبيعى أن تحدث آثارا متماثلة » (٢٠) .

إن ما يترتب على هذه النظرة الساكنة إلى التاريخ الإنسانى هو القول

(١٩) المطاوعة الكتاب الأول الفصل التاسع والعشرون . الترجمة الإنجليزية ص ١٢٤

(٢٠) المرجع نفسه الكتاب الثالث الفصل الثالث والأربعون .

بإمكان حاول كل أحداث التاريخ في الأزمنة المختلفة . فهي من الناحية الفيزيائية ذات موضع محدد في المكان والزمان ، وإن ظل معناها وطابعها ثابتا لا يتغير . على أن المفكر الذى يحاول فرض قواعده ونظرياته السياسية في تعقيبه على كتاب تينوس ليفى ، لن يكون مشاركا في تصور مؤرخينا المحدثين ، وفي قولهم إن كل عصر يقاس وفقا لمعاييره . فلا بد أن يكون كل الناس وكل العصور قد بدوا في نظر ماكيافيلى في مستوى واحد ، فهو لم يقيم بأية تفرقة واحدة بين الأمثلة المأخوذة عن الاسكندر الأكبر ، وشيزارى بوجيا أو هانيبال أو لوديكو دى مورو . ويتحدث ماكيافيلى في الفصل نفسه الذى تكلم فيه عن « الإمارات الجديدة » في عصر النهضة عن موسى وسيروس وروميلوس وتيتوس (٢١) ولاحظ حتى معاصرو ماكيافيلى من كبار مؤرخى عهد النهضة هذا النقص في منهجه ، كما انتقدوه . وأبدى « جويتشاردينى » بوجه خاص عدة ملاحظات مثيرة للأهمية خاصة بهذه النقطة (٢٢) .

عندما يشرع مفكر من طراز ماكيافيلى في إنشاء نظرية بناء جديدة (أى علم حقيقى للسياسة) فإنه لا يقصد بالتأكيد جعل هذا العلم مقصورا على حالات خاصة . وعلمنا القول مهما بدا في كلامنا من مفارقات بأن ما حدث في هذه الحالة هو أن إدراكنا التاريخى الحديث قد أعمانا ، وحال بيننا وبين رؤية الحقيقة التاريخية الواضحة . فلم يكتب ماكيافيلى لإيطاليا وحدها ، أو حتى لعصره فحسب ، ولكنه كتب للعالم . واستمع العالم إلى ما قال . وإن يقر ماكيافيلى على الإطلاق الحكم الذى قرره النقاد المحدثون . فما امتنحوه عنده كان سيبدو في نظره ناحية نقص . فلقد نظر ماكيافيلى إلى عمله السياسى نظرة مماثلة لنظرة توكوديديس إلى عمله التاريخى . إذ بدا له تراثا خالدا ، لا شيئا عرضيا عابرا . وكان ماكيافيلى في الحق مسرفا في ثقته في كل أحكامه ، مولعا للغاية بالتعميمات

(٢١) « الأمير » الفصل السادس .

(٢٢) « جويتشاردينى » - *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*

« أعمال لم تنشر لجويتشاردينى » الطبعة الثانية فلورنسا ١٥٨٧ . ١ ، ٢ ، ١٧٧٤ .

الحرية . فلقد انتزع على الفور من أمثلة قلياة مأخوذة عن التاريخ القديم أو الحديث نتائج بعيدة المدى إلى أقصى حد . ويتحتم على الدرام مراعاة الطريقة الاستنباطية في التفكير والاستدلال إذا أردنا فهم نتائج نظرية ماكيافيل . فهو لم يقصد وصف تجاربه الشخصية أو التحدث إلى جمهور خاص . ولقد استمد بطبيعة الحال من تجربته . فإذ ذكر لصديقه زانوبي بونديلوتشي ؛ وصديقه كوزيمو عندما أهداهما كتابه « المساجلات » : إن العمل المهني إليهما قد احتوى على كل المعارف السياسية التي جمعها من خلال قراءاته الكثيرة وتجاربه الطويلة في شئون العالم . على أن تجارب ماكيافيل في شئون العالم ، الشحيحة نوعا ما ، ما كانت وحدها تيسر له تأليف كتاب من طراز كتاب الأمير ، وله نفس أهميته . إذ كان تأليف هذا الكتاب في حاجة إلى قدرات عقلية متنوعة كالقدرة على الاستنباط والتحليل المنطقي ، بالإضافة إلى عقل واسع الإدراك بمعنى الكلمة . وثمة تحامل آخر حال دون صحة إدراك كثير من الكتاب المحدثين لكتاب الأمير . فلقد بدأ أغلب هؤلاء الكتاب - إن لم نقس كلهم - بدراسة حياة ماكيافيل . إذ كانوا يأملون العثور على مفتاح لنظريته في السياسة بعد دراستهم لحياته . وكان من المسلم به أن أية معرفة كاملة بحياة ماكيافيل تكفي لاستقصاء معنى عمله على خير وجه . واختفى بفضل الأبحاث المستحدثة في كتابة السير ، ماكيافيل كما بدا في العصور الغابرة ، أي ماكيافيل القاتل ، ماكيافيل الذي عرف في الدرامات على عهد عصر الزباث - وأصبحنا نرى ماكيافيل كما كان بالفعل ، أي الرجل المخلص المستقيم والوطني المتحمس الذي سخر وعيه وضميره في خدمة الوطن ، الصديق الوفي والرجل الذي كرم حياته لسعادة زوجته وأبنائه . (٢٣) على أننا إذا استطعنا اكتشاف كل هذه السمات

(٢٣) انظر إلى أهم مرجع الموضوع عند « باسكواز فيلاري :

Niccolò Machiavelli e i suoi tempi « نيقولا ماكيافيل وعصره » (فلورنسا ١٨٧٧ - ١٨٨٢ - ثلاثة أجزاء - الترجمة الإنجليزية - لندن كيجان بول ١٨٧٨ - في أربعة أجزاء) .

الشخصية في مؤلفاته ، فإننا نكون قد أخطأنا في إدراك مزايا الكتاب الأساسية وعيوبه على السواء . وما جعل أحكامنا تضطرب في أغلب الأحيان ليس غلبة اهتماماتنا التاريخية فحسب ، وإنما غلبة اهتماماتنا السيكولوجية كالمثل . فلقد كانت العصور السالفة لاتعنى بغير الكتاب ذاته ، وكانت تدرس محتوياته . أما نحن فإنا نبدأ بتحليل المؤلف تحليلاً نفسياً . وبدلاً من أن يحلل الشارحون المحدثون أفكار ماكيافيلي وينتقدونها ، يقتصر أغلبهم على البحث عن « دوافعه » ، وبنلت محاولات مثيرة للدهشة لتوضيح هذه الدوافع ، وأصبحت هذه المسألة من بين أهم المسائل التي يثار حولها الجدل في كل ماكتب في هذا الموضوع .

ولئن لا أنوى الخوض في تفاصيل هذا الجدل . فمسألة الدوافع من المسائل العويصة غير الثابتة على الدوام . ولا يمكن حسمها في صورة يقينية مطلقة إلا في حالات قليلة . وحتى إذا أمكننا الإجابة عنها في صورة مقبولة واضحة فإن هذا لن يعيننا كثيراً . فإن دوافع الكتاب والغاية من كتابته شيء ، والكتاب نفسه شيء آخر . فلا تزيد هذه الدوافع عن مجرد علة عابرة ، وهى لن تساعدنا على إدراك روح فلسفته . ولقد عانت العصور الأولى من نقص معين في معلوماتها الخاصة بالسير ، ولعلنا نعانى من عكس ذلك : فلقد قرأنا رسائل ماكيافيلي الخاصة ، ودرسنا حياته السياسية بكافة تفاصيلها ، ونحن لم نكتف بقراءة كتاب الأمير ، واكتنا قرأنا كتاباته الأخرى . على أننا عندما نصل إلى النقطة الحاسمة ، ونحاول الحكم على كتاب الأمير من حيث معناه الفلسفى ، وأثره التاريخى ، فإننا نشعر بحيرة بالغة ، ويستغرق كثيرون من الباحثين المحدثين لماكيافيلي في دقائق حياته بحيث يصجزون عن الإحاطة بالموضوع في شموله . فهم كما يقول الانجليز : يزول استخلاص معنى الغاية من وجود وفرة من الأدشجار . تدفعهم الرغبة في الدفاع عن سيرة المؤلف إلى الإقلال من أهمية الكتاب . ويتساءل أحد كتاب سيرة ماكيافيلي حديثاً ويقول :

ما الذى جاء في كتاب الأمير فأحدث كل هذه المشاعر ، وآثار

كل هذه المشاهدات ؟ والإجابة عن ذلك هي نفس الإجابة على الدوام .
 لاشيء في الواقع . فلم يحتو كتاب الأمير على أى شيء يبرر الكراهية
 والازدراء والاشتمزاز والفرع ، أى كل هذه الانفعالات التي تتوارد
 إلى الخواطر . كما أنه لم يحتو على أى شيء يبرر ثناء المتحمسين الذين
 اكتشفوا فيه تفسيراً لأفعالهم ومثلهم العليا . فلم يكن (الأمير) ذاته ،
 والاتجاه الذي نصح باتباعه والغايات التي طلب منه مراعاتها أكثر من
 نتائج عصر باللات . والرأي الذي أبداه ماكياڤلي هو الرأي الذي علمته إياه
 التجارب . فلقد عرفته أنه أفضل رأي يناسب هذا العصر . فهو الرأي
 الوحيد الذي كان يتوقع أن يفهم هذه الحفبة ، وأن يحظى بالتقدير ، (٢٤) .

ولوصح هنا الكلام لكان معناه إلى حد كبير لإرجاع شهرة ماكياڤلي
 إلى خطأ من الأخطاء . فهو يعني أن شهرة ماكياڤلي لا ترجع إليه هو
 ذاته . ولكنها ترجع إلى قرائه ، الذين لم يستطيعوا خلق هذه الشهرة
 إلا بسبب إسهامهم فهم معنى هذا الكتاب إسهاماً تاماً .

ويبدو لي هذا الرأي مهرباً هزلياً من هذا المأزق . وثمة مأزق بالفعل .
 إذ يبدو أن هناك تناقضاً شنيعاً بين مذهب ماكياڤلي السياسي ، وسلوكه
 الشخصي والأخلاقي . ولكن علينا أن نبحث بالتأكيد عن تفسير أفضل
 للمشكلة بدلاً من إنكار أصالة نظرية ماكياڤلي وكتبتها . ولوصح التفسير
 السالف الذكر ، فإننا سنعتبر ماكياڤلي بالطبع داعية كبير وإنسان حال
 مصالح سياسية قومية معينة . واكتنا لن نستطيع تصوّره كقوس علم
 جديد للسياسة ، أى كمفكر بناء قد أحدثت تصوّراته ونظرياته ثورة في العالم
 الحديث ، هزت النظام الاجتماعي وجعلته ينهار وأساساً على عقب .

١١ - انتصار الماكيافيلية وعواقبها

ماكيافيل وعصر النهضة

نلاحظ رغم شدة اختلاف الآراء حول عقلية ماكيافيل وشخصيته أن انعقد الإجماع على نقطة واحدة في أقل تقدير . فلقد أكد كل الكتاب أن ماكيافيل ابن عصره ، وأنه أفضل شاهد عيان لعصر النهضة ، وإن كان هذا الحكم لن يكتب أية قيمة مالم تتوافر لنا نظرة واضحة غير مبهمة عن عصر النهضة ذاته . ويبدو الموقف في هذه الناحية مضطربا إلى حد يدعو إلى اليأس . وازداد في عشر السنين الأخيرة الاهتمام بالدراسات الخاصة بعصر النهضة زيادة مضطردة . فلقد توافرت لدينا مادة خصيبة مثيرة للدهشة ، واجتمعت لدينا عدة حقائق جمعها المؤرخون السياسيون ومؤرخو الأدب والفن والفلسفة والعلم والدين ، ولكن مازلنا فيما يتعلق بالسؤال الرئيسي ، السؤال الخاص بمعنى عصر النهضة نتخبط — فيما يبدو — في الظلمات . ولن يجسر أى كاتب حديث على ترديد القول الشهير الذى اعتمد عليه ياكوب بوركارت في محاولته وصف حضارة عصر النهضة . ومن جهة أخرى ، فإن كل الأوصاف التى قالها نقاد كتاب بوركارت تستحق اعتراضا مماثلا . فهناك علماء كثيرون ، علماء من الثقافة في ميادينهم قد صمموا على فك عقدة جورديوس (وتعنى أية مشكلة غير قابلة للحل) واتجهوا إلى تحذيرنا من استعمال كلمة « النهضة » ذاتها . فلين ثورندايك يتساءل في بحث حديث في هذا الموضوع عن « فائدة البحث عن معنى النهضة . فلا أحد قد أثبت وجودها ، ولا أحد قد حاول القيام بذلك بالفعل » (١) .

(١) مجلة تاريخ الأفكار *Journal of the History of Ideas* الجزء الرابع (يناير ١٩٤٣) : وفيه مقالات بقلم « هانس بارون » و« إرنست كاسيرر » و« فرانسيس جونسون » و« بول أوسكار كريلسر » و« دين لوكوود » و« لين ثورندايك » .

غير أنه ليس هناك ما يدعو إلى اتجاهنا نحو بحث معاني كلمات
و مصطلحات ، وأما أن النهضة ليست مجرد صيحة جوفاء ، وأما أن اسمها
ي ناظر حقيقة تاريخية فأمر لا يمكن إنكاره . ولو أردنا دليلا على هذه
الحقيقة ، يكفي أن نتذكر حادثين كلاسيكيين . وأن نتوه بكتابين هما
كتاب جاليليو : محاوراة خاصة بعلمين جديدين ، وكتاب الأمير لـ كيافيلي .
وربما بدا للوهلة الأولى في الربط بين هذين العلمين شيء من التعسف .
فهما يتناولان موضوعين بعيدى الاختلاف ، ويتيميان إلى قرنين مختلفين ،
وكتبهما اثنان مختلفان في فكرهما واهتماماتهما العلمية ومواهبهما وشخصياتهما .
ومع هذا يشترك الكتابان في خاصية معينة . فنحن نصادف فيهما اتجاهًا
معينا للفكر يجعلهما من الأحداث الحاسمة الكبيرة في تاريخ الحضارة
الحديثة . ولقد عرفتنا الكشوف الحديثة وجود رواد سبقوا ما كيافيلي
وجاليليو في الظهور . فإن مؤلفاتهما لم تقفز على حين غرة مكتملة وعلى
أهمية الاستعداد من رؤوس مؤلفيها . لقد كانت هذه المؤلفات في حاجة إلى
تمهيد طويل ، وإلى عناية فائقة . على أن كل هذا لا ينقص من إصالتها .
فما عرضه جاليليو في كتاب « المحاورات » ، وما عرضه ما كيافيلي في كتاب
« الأمير » كانا علمين « جديدين » بحق . وذكر جاليليو « أن غايته
هي عرض علم جديد إلى أبعد حد ، يتناول موضوعا قديما للغاية . فليس
هناك في الطبيعة - فيما يعتقد - شيء أقدم من الحركة ، وما كتبه
الفلاسفة عنها ، ليس بالشيء الذي يمكن أن يستهان به من حيث الحجم
أو المقدار . ومع هذا فأننى قد اكتشفت اعتمادا على التجربة بعض
خصائص الحركة تستحق المعرفة ، ولم يسبق حتى الآن مشاهدتها أو البرهنة
عليها » (٢) . وليس هناك ما يحول دون تحديث ما كيافيلي عن كتابه على
نفس النحو . وكما أصبحت طبيعة جاليليو الدينامية هي الأساس الذى قام
عليه علمنا الحديث في الطبيعة ، كذلك مهد ما كيافيلي الطريق أمام علم
جديد للسياسة .

(٢) « جاليليو » - محاورات خاصة بعلمين جديدين . - الترجمة الانجليزية -
(H. Crew) والفرنسي سلفير - نيويورك - ماكيلان . ١٩١٤ . ص ١٥٢ .

علينا كي نذكر ما استحدثهما هذان العلمان ، أن نبداً بتحليل للفكر في العصر الوسيط : والفصل بين عصر النهضة والقرون الوسطى من ناحية اتصال الأحداث في الزمن أمر متعذر كما لا يخفى . فالكويتروشتو (القرن ١٥) متصل بالفكر المدرسي والحضارة الوسيطة بخيوط متعددة : واضحة وخفية . ولم ينقطع هذا الاتصال في تاريخ الحضارة الأوروبية على الإطلاق . والبحث عن نقطة في هذا التاريخ انتهت فيها العصور الوسطى وبدأ منها العصر الحديث ، أمر مناف للعقل (٣) ، ولكن هذا لا يحول دون ضرورة البحث عن خط فكري يفصل بين العصرين .

ولقد انضم المفكرون في العصور الوسطى إلى مدارس مختلفة ، ودارت مشاحنات لا تنتهي بين هذه المدارس : أي بين الجدلين والتصوفين وبين الواقعيين والإسميين . ومع هذا فقد ظل محور الفكر ثابتاً راسخاً لعدة قرون ، وإذا أردنا إدراك وحدة الفكر الوسيط فليس هناك ما هو أفضل أو أسير من الرجوع إلى كتاب يدعى «مراتب السماء» وكتاب آخر يدعى «مراتب الكنيسة» ، واسم مؤلف هذين الكتابين مجهول . ولقد نسباً في العصور الوسطى بوجه عام إلى ديونيسيوس الأريوباغي تلميذ القديس بولس ، وكان قد اعتنق المسيحية ، وتعهد على يديه ، وإن كان هذا الكلام مجرد رواية غير موثوق في صحتها ، إذ يحتمل أن يكون الكتابان من تأليف كاتب أفلاطوني جديد من اتباع بروكلس . ويتبع الكتابان نظرية «الصلور» التي رفضها أفلاطون مؤسس مدرسة الإفلأطونية الجديدة ، وتنص هذه النظرية على أننا إذا أردنا فهم أي شيء علينا أن نرتد على الدوام إلى مبدأها الأول ، وعلينا أن نبين كيف تطور هذا الشيء من هذا المبدأ . والمبدأ الأول وعلة الأشياء وأصلها ، هو الواحد المطلق . وقد انبعث من هذا الواحد المطلق كثرة من الأشياء . على أن هذه الفكرة لا تعنى عملية تطور بالمعنى الحديث . إنها بالأحرى عملية تدهور . فهناك سلسلة ذهبية تربط بين أجزاء العالم .

(٣) كررت في الفقرات التالية بعض الملاحظات سبق ذكرها في بحث بعنوان «مكانة فيلوس في حضارة عصر النهضة» . - مجلة «يل البيولوجيا والطب» السنة السادسة عشر (ديسمبر ١٩٤٣ ص ١٠٩) .

نحدث عنها هوميروس في فقرة مشهورة من الألياذة . فقد ذكر هوميروس أن الأشياء أيا كانت من روحية ومادية ، ومن ملائكة كبار وصغار : من مختلف المراتب ، ومن آدميين ومن كائنات عضوية ومادية مرتبطة بعضها ببعض في سلسة ذهبية مقيدة بأقدام الله . وهناك نوعان مختلفان من المراتب : مراتب الوجود ومراتب القيم . ولكن ليس هناك أى تعارض بينهما فهما يتناظران في توافق تام . إذ تعتمد درجات القيمة على درجات الوجود . فما هو في مرتبة دانية في سلم الوجود ، في مرتبة دانية أيضا في السلم الأخلاقي . وكلما ازداد ابتعاد الشيء عن المبدأ الأول وعن مصدر كل الأشياء قل حظه من الكمال .

ونمت في العصور الوسطى دراسة الكتابيين اللذين نسبوا إلى ديونيسيوس انتحالاً ، والخاصين بمراتب السماء والأرض ، على نطاق واسع ، وبجاس بالغ ، وأصبحت من بين المصادر الأساسية لفلسفة المدرسية . ولم يؤثر المذهب المتضمن في هذين الكتابيين في أفكار الناس فحسب ، بل كان مرتبطاً أيضاً بأعمق مشاعرهم ، وتم التعبير عنه في أنعماء مختلفة من عالم الأخلاق والدين والعلم ونظام المجتمع ، ولقد سبق وصف الله في الكونيات الأرسطية « بال محرك الذى لا يتحرك للعالم » . فهو المصدر النهاى للحركة ، وإن اتصف في ذاته بالسكون . فهو ينقل قوته المحركة إلى الأشياء التالية له ، أى إلى الكواكب السماوية العالية ، ثم تهبط هذه القوة على درجات مختلفة إلى عالمنا ، إلى الأرض وعالم ما هو أسفل القدر . ولكننا لا نصادف في هذا العالم (العالم الأرضى) نفس الكمال . فإن العالم الأسمى ، عالم الأجرام السماوية ، مصنوع من جوهر باق أبدي غير قابل للفساد كالأثير ، وحركات هذه الكواكب أبدية ، وكل شيء في عالمنا يتعرض للفساد والفتاء . وتنتهى كل حركة بعد أن تصير إلى السكون . فهناك اختلاف حاد بين العالم الأسمى والعالم الأدنى ، فهما لا يتألفان من جوهر واحد ، ولا يتبعان نفس قوانين الحركة . ويصح نفس المبدأ عن بناء العالم السياسى والعالم الاجتماعى . فنحن نصادف في الحياة الدينية ، المراتب الكنسية التى يجلس

البابا في قمته : ثم يجرى بعده الكرادلة والأساقفة حتى تصل في النهاية إلى أدنى مراتب الأكليروس . وتتركز في الدولة أعلى سلطة في الأباطور الذي يمنح هذه السلطة لرؤوسه الأمراء والدوقات وجميع التابعين الآخرين . وبعد هذا النظام الاقطاعي صورة مطابقة ومناظرة لنظام المراتب العام • فهو تعبير ورمز للنظام الكوني الكلي . الذي أقامه الله ، والذي يعد أبديا سرمديا لهذا السبب .

وساد هذا المذهب خلال القرون الوسطى . وأثبت أثره في سائر مجالات الحياة الإنسانية ، وإن كان مظهره قد تغير في القرون الأولى من عصر النهضة ، في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر . ولم يجرى التغيير بغيره . فنحن لا نصادف تصدعا للمبادئ الأساسية في الفكر الوسيط ، أو نقصا وإنكارا صريحا لها . ومع هذا فقد ظهرت الفجوة تلو الفجوة في « نظام المراتب » الذي بدا وطيء راسخا ، والذي ساد أفكار الناس ومشاعرهم زهاء عدة قرون . ولم يتخطم المذهب ، ولكنه بدأ يضمحل ، ويفقد سلطانه الذي لم يكن يتطرق إليه الشك .

وحل النظام الفلكي الذي جاء به كوبرنيك محل النظام الكوني الأرسطي : ونحن لا نصادف في نظام كوبرنيك أى تفرقة بين العالم الأسنى والعالم الأدنى . إذ تخضع كل الحركات مهما كانت ، أى حركات الأرض وأجرام السماء ، لنفس القواعد الكلية . وذكر « جيوردانو برونو » — وكان أول مفكر يفكر مذهب كوبرنيك تفسيراً ميتافيزيقياً — أن العلم عبارة عن كل لا متناه ، يسوده نفس الروح الإلهية اللامتناهية . فلا وجود في العالم لأية نقاط تتمتع بامتيازات خاصة . فلا « أعلى » ولا « أسفل » . وبدأ النظام الاقطاعي في عالم السياسة يتحلل ويتداعى كذلك : فظهرت في إيطاليا نظم سياسية من نوع مختلف . ففيها نصادف أنظمة طغائية تميز بها عصر النهضة ، كان بعضها من النظم الفردية كنظام الكوندوتيري في عصر النهضة . واعتمد البعض الآخر على حكم العائلات الكبيرة كعائلة فيسكونتي وسفورزا في ميلانو أو عائلة المديشي في فلورنسا أو الجونزاجاس في مانتوا .

الدولة الدنيوية الحديثة

كان هذا هو المسرح السياسي والتفكرى الذى ظهر فيه كتاب الأمير لماكيافيل . ولو بحثنا الكتاب من هذه الزاوية ، فلنأين نصادف أية صعوبة فى تحديد معناه ، وموضعه الصحيح فى اتجاه الحضارة الأوروبية . وعندما تصور ماكيافيل مخطط كتابه ، كان مركز ثقل العالم السياسى قد انتقل إلى موضع آخر ، فانخذت قوى جديدة الصدارة ، وكان من الواجب أن يحسب حسابها . فهى قوى لم تكن معروفة كل المعرفة فى نظم العصر الوسيط . وسوف تشعر يدعشة بالغة عند دراسة كتاب الأمير لماكيافيل ، عندما نلترك إلى أى أحد تركيز فكره كله حول هذه الظاهرة الجديدة ، فهو عندما يتحدث عن الأشكال المعتادة من الحكومات ، أو عن (الجمهوريات—المدن) أو عن النظام الملكى الوراثى ، فإنه يتحدث فى إيجاز ، وكأن كل هذه الأشكال—من الحكومات العريقة لم تستطع إثارة حجب استطلاعها ؛ وكأنها غير جديرة باهتمامه من الناحية العلمية . ولكنه عندما يشرح فى وصف « الرجال » الجدد ؛ وعندما يشرح فى تحليل الامارات الجديدة ، فإنه يتحدث فى نغمة بعيدة الاختلاف . إذ لا يظهر لديه الاهتمام بحسب ، ولكنه يبدو مسحورا مبهورا . ونحن نشعر بهذا الاقتران القوى الغريب فى كل كلمة قالها عن شيزارى بورجيا . فلقد كانت رواية ماكيافيل للطريقة التى اتبعها شيزارى بورجيا للخلاص من أعوانه ، جديدة فى أسلوبها وفكرتها . فهى من أكثر كتاباته تميزا . (٤) واستمر ماكيافيل طويلا يشعر بنفس الشعور نحو شيزارى بورجيا ، حتى بعد سقوطه وظل « ذوق فالتينو » (شيزارى بورجيا) مثله الكلاسيكى الأعلى ، واعترف فى إخلاص بأنه لو أنشأ دولة جديدة ، فإنه سيقتدى دائما بالمثل الذى ضرب به شيزارى بورجيا (٥) .

Descrizione del mondo tenuto del duca Valentino nell'ammazzare (٤)

The Place of Vesalini in the Culture of Renaissance Vinellozo Virelli

(الترجمة الإنجليزية لفريرموت) ضمن أعمال نيقولا ماكيافيل الجزء الثانى ١٤٨١-١٤٩٠ .

(٥) فرسانو Lettere Familiari قرجم إلى الإنجليزية بستران (فلورنسا

١٨٨٢ - ص ٣٩٤) .

ولا يصح إرجاع كل هذا إلى أى استلطاف شخصى لشيرازى بورجيا . فليس هناك أى مبرر يدفع ماكيافيللى إلى حبه ، وعلى عكس ذلك ، فقد كانت لديه دوافع قوية تحميه على اتقاء شره . وكان ماكيافيللى دائم الاعتراض على سلطة البابا الدنيوية . فقد رأى فيها خطراً فادحاً يهدد حياة إيطاليا السياسية ، ولم يسع أحد لتوسيع سلطان الكنيسة فى المسائل الدنيوية مثلاً ففعل شيرازى بورجيا . وكان ماكيافيللى يترك جيداً من جهة أخرى أن انتصار سياسة شيرازى بورجيا يعنى خراب جمهورية فلورنسا . فكيف تكلم ماكيافيللى إذن .— رغم كل ذلك — عن علو موطنه بمثل هذا الإعجاب ، بل شعر نحوه بنوع من الاحترام والتقدير لعله لم يشعر بهما أى مؤرخ آخر تجاه شيرازى بورجيا . لن يتضح لنا ذلك جلياً إلا إذا راعينا أن المصدر الفعلى لإعجاب ماكيافيللى لم يكن بورجيا نفسه ، وإنما كان و نظام الدولة الجديدة « التى ابتدعها . فماكيافيللى هو أول مفكر يترك ما كان يعنيه هذا النظام السياسى الجديد . فلقد أدرك أصله ، وتوقع الآثار المترتبة عليه . وتنبأ فى أفكاره بالإنجاء الذى ستبغىه الحياة السياسية فى أوروبا مستقبلاً ، وكان هذا الإدراك هو الذى حثه على دراسة شكل الإمارات الجديدة بعناية فائقة واستيفاء . وكان يعلم كل العلم أن هذه الدراسة فى حالة مقارنتها بالنظريات السياسية السابقة ستبدو شاذة غير مألوفة . واعتدوا عن الاتجاه غير المألوف الذى بدا فى فكره فقال فى الفصل السادس من كتاب الأمير :

« ينبغى ألا يبدو غريباً فى نظر أى إنسان إذا أنا استشهدت فيما أقول بالإمارات والأمراء والدول — وهى أشياء مستحدثة للغاية وأمثلة عظيمة بارزة . . . أقول إذن إن السيطرة على أية أمارة قد تم الحصول عليها حديثاً بوساطة من لم يكن أميراً من قبل أمر عسير إلى حد ما بالنسبة لقدرات الشخص الذى يتولى أمر هذه الإمارة . ولما كان من الضرورى الحصول على قدر كبير من الشجاعة والخلق — أو من الحظ الحسن فى أقل تقدير — للارتقاء من أية مرتبة عادية إلى مرتبة الأمير ، فإنه يمكننا القول بأنه من

غير المستبعد أن ينجح نفس الشخص في التغلب على الكثير من الصعاب
المترتبة إما اعتمادا على هذه الشجاعة أو قوة الخلق ، وإما اعتمادا على الحظ
الحسن » (٦) .

وتحدث ماكيافيللي عن تلك الدولة التي اعتمدت على التقاليد فحسب ،
أو على أسس شرعية فحسب ، بإزدياء وسخرية واضحة ، وذكر أن
الإمارات الكنسية سعيدة الحظ للغاية ، لأنها قادرة على المحافظة على كيائها
في سهولة ويسر بفضل تسليحها بالنظم الدينية العريقة واعتمادا على سلطة
وقوة . « على أن اعتمادها على رعاية الكائن الاسمى المباشر ، وعلى
توجيه الكائن الاسمى الذى ساعد على رفعها ومؤازرتها ، والذى تتجاوز أفعاله
قدرات عقولنا الضعيفة ، قد جعل من الحق والغرور ادعاء أى إنسان
القدرة على تفسير هذه المسائل ، ولما قلنا أننا أرجو المعركة لاضطرارى إلى
التنحي عن خوض موضوع من هذا القبيل » (٧) . وما كان يجتلب اهتمام
ماكيافيللي كان شيئا مختلفا عن مثل هذه الصور الهادئة الوديعية من
الحكومات . لقد كان يشتد النظم السياسية التي جاءت بها القوة ، والتي تعتمد
على هذه القوة في المحافظة على ذاتها .

على أن هذه الناحية السياسية ليست كل شيء . فلكى يكتمل فهمنا لنظرية
ماكيافيللي ، علينا أن نراها في ضوء نظرة أكثر اتساعا من ذلك ، علينا
أن نصيف إلى وجهة النظر السياسية وجهة النظر الفلسفية . وأغفل هذا العامل
المساعد في المشكلة بغير وجه حق . تنافس الساسة وعلماء الاجتماع
والمؤرخون على تحليل كتاب الأمير لماكيافيللي والتعاقب عليه ونقده ، إلا أننا
لا نصادف في مراجعنا الخاصة بتاريخ الفلسفة الحديثة أى فصل خاص
بماكيافيللي ، وهذا أمر يمكن فهمه وتبريره . فلم يكن ماكيافيللي
فيلسوف بالمعنى الكلاميكي أو بالمعنى المعروف في العصر الوسيط . فليس لديه
أى مذهب تأملي ، أو حتى أى مله في السياسة ، ومع هذا فقد كان لكتابه

(٦) الأمير - الفصل السادس . ص ٢٢٣ .

(٧) المرجع نفسه الجزء الثاني ص ٢٨١ .

تأثير قوى غير مباشر على الاتجاه العام للفكر الفلسفى الحديث . إذ كان ماكيافيللى أول من انشأ فى صورة واضحة على الاتجاه المدرسى ، فلقد حطّم أمر دعامة قام عليها هذا الاتجاه أى « نظام المراتب » .

ولقد تكرر استشهاد الفلاسفة فى العصر الوسيط بقول القديس بولس بأن كل ساطان مستمد من الله (٨) واعترف بوجه عام بالأصل الإلهى للدولة ، واستمر هذا المبدأ بسود بكل قوته فى بداية العصر الحديث . وظهر على سبيل المثال فى أكل صورة له فى نظرية « سواريز » . ولم يجرؤ أحد حتى أقوى أنصار مذهب استقلال السلطة الذنبوية وعدم تبعيتها على إنكار هذا المبدأ الذى يرجع كل سلطان إلى الله . أما ماكيافيللى فإنه لم يهاجمه ، ولكنه اكتفى بتجاهله . فهو يتكلم اعتمادا على تجربته السياسية . ولقد علمته تجربته أن السلطة من الناحية الواقعية والفعالية بعيدة كل البعد عن أن تكون إلهية . فلقد رأى أولئك اللذين أنشأوا « الإمارات الجديدة » ، وقام بدراسة أساليبهم بشغف . والاعتقاد باعتماد قوة هذه الإمارات الجديدة على الله لا يبدو أمرا متافيا لعقل فقط ، بل هو دليل على الكفر كذلك ، وكان على ماكيافيللى [السياسى الواقعى أن يتعد نهائيا عن القاعدة التى اعتمد عليها النظام فى العصر الوسيط . فلقد بدا الأصل الإلهى المزعوم لحقوق الملوك أمرا وهميا كلية ، من آثار الخيال ، وليس من آثار الفكر السياسى (٩) ويذكر ماكيافيللى فى الفصل الخامس عشر من كتاب الأمير :

« بقى علينا أن نبين على أى نحو ينبغي أن يكون سلوك الأمير تجاه رعاياه وأصدقائه . على أنه لما كان كثيرون قد كتبوا فى هذا الموضوع ، فربما بدا من الغرور لإضافة أى شيء آخر ، وبخاصة لأننى سأختلف اختلافا واسعا فى الرأى عن الآخرين . ومع هذا ، ولما كانت غايتى الوحيدة من الكتابة هى هداية هؤلاء الناس بالنظر إلى معرفتى الكاملة بمثل هذه المسائل ، فإننى أعتقد

(٨) انظر القديس بولس « لرومان » ص ١٢ - ١ »

(٩) فون « جيركه » المريج السابق (الفصل التاسع ص ١٠٧ - الترجمة الإنجليزية

أنه من الأفضل أن أسورها كما هي ، بدلا من أن أتمجه إلى الترفيه بذكر
أمثلة وهمية لجمهوريات وإمارات لم يسبق لها وجود على الإطلاق ، كما
فعل آخرون » (١٠) .

ولم يتبع ماكيا في الأساليب المعتادة في مجادلات المرشحين . فهو لم
يتعرض على الإطلاق للمذاهب السياسية أو القواعد السياسية . وبلت وقائع
الحياة السياسية في نظره هي البراهين الصحيحة الوحيدة . فإن الإشارة إلى
الأشياء كما هي في طبيعتها وحدها كفيلة بالقضاء على مله « المراتب »
و « الحكم الإلهي » .

هنا أيضا تصادف ما حدث في عصر النهضة من ارتباط وثيق بين
« الكونيات الجديدة » و « السياسة الجديدة » . فلقد اختفى في الحالين
الاختلاف بين العالم الأدنى والعالم الأعلى . إذ يتبع العالم الأدنى والعالم
الأسمى نفس المبادئ ، ونفس القوانين الطبيعية . فهناك مستوى واحد
للأشياء في كل من النظام الفزيائي والنظام السياسي . ولقد دوس
ماكيا في الحركات السياسية ، وحلها ، بنفس الروح التي اتبعتها
جاليليو بعد ذلك بقرن عندما دوس حركات الشهب والنيازك . فأصبح
مؤسس نوع جديد من العلم الخالص بالامتاتيك السياسية والديناميك السياسية .

وربما كان من الخطأ من جهة أخرى القول بأن غاية ماكيا في الوحيدة
قد اتجهت إلى وصف وقائع سياسية معينة بأكثر قدر استطاع من الدقة
والوضوح ، ولو صح ذلك ، لكان معناه أنه اتجه اتجاه المؤرخين لا اتجاه
الباحثين النظريين في السياسة ، لأن وضع أية نظرية في السياسة يتطلب ما هو
أكثر من ذلك . فهو يتطلب مبدأ بناء يعتمد عليه في جمع الوقائع
وتركيبها . ولقد وجدت الدولة الدنيوية قبل عهد ماكيا في أمد بعيد .
وكان من بين الأمثلة الأولى لصيغ الحياة السياسية بالصيغة الدنيوية الكاملة ،
الدولة التي أنشأها فرديريك الثاني في جنوب إيطاليا . ولقد أنشئت هذه

الدولة قبل قيام «ماكياڤلى» بتأليف كتابه بثلاثة قرون . وكانت هذه الدولة ملكية مطلقة بالمعنى الحديث ، ومفحورة من أى تأثير من الكنيسة . ولم يكن المشتغلون بهذه الدولة من الأكليروس ، بل كانوا من عامة الشعب . وشارك المسيحيون والعرب واليهود على قدم المساواة فى أعمال الإدارة ، ولم يستعبد أى أنسان لأسباب دينية ، فلم تعرف فى بلاط الملك فردريك الثانى أية تفرقة بين الطوائف أو بين الشعوب والأجناس . وانصب الالهتاف بصفة أساسية على الحكومة « الدينية » .

وكانت هذه الحادثة من الوقائع الجديدة بمعنى الكلمة . إذ ليس لها أى مثيل فى حضارة العصور الوسطى . على أن هذه الواقعة لم تصادف من الناحية النظرية أى تغيير أو تفسير . فلقد نظر إلى الملك فردريك الثانى على الدوام على أنه من أساطين الكفر . وقامت الكنيسة ، رتين بجرمانه من رعايتها ، وأدانه حتى دانتى « ذاته » ، الذى شعر تجاهه بإعجاب شخصى كبير ، ورأى فيه نموذجاً للملك العظيم . واختار له فى كتاب الجحيم — رغم ذلك — كائى كافر سعيير جهنم وبئس المصير (١١) . وقيل عن كتاب « القانون » الذى سار عليه فردريك الأكبر بأنه يعد بداية للبيروقراطية الحديثة . على أن أفكار فردريك لم تكن عصرية على أى نحو ، رغم عصرية أفعاله السياسية . فهو عندما يتحدث عن نفسه ، وعن أصل امبراطوريته لا يتكلم كأحد الشكاك ، أو الكفرة ، بل يتكلم كواحد من المتصوفين . فهو يدعى وجود صلة شخصية مباشرة تربطه بالله . وهذه الصلة الشخصية هى التى جعلته مستقلاً تمام الاستقلال عن كل تأثير كنسى ، أو مطالب كنسية ، كما جاء فى وصف أفكاره ومشاعره التى كتبه مؤلف سيرته :

« اختارته العناية الإلهية هو وحده ورفعته على العرش مباشرة . لقد أحاطت النعمة الإلهية آخر آل هوهنشتاين بهالة من المجد والسحر ، فاقت أية

هالة أحاطت بأى امبراطور آخر ، بحيث أصبح فى منأى عن الكفار وكيدهم ، ولم تحجب الحكمة الإلهية الامبراطور ولكنها تكشف فيه فى صورة عقل سام . فلقد وصف بأنه (من الهداة الذين ساروا فى طريق العقل) « (١٢) .

الدين والسياسة

وبدت مثل هذه المعانى الغيبية فى نظر ما كيا فىل غير مفهومة على الإطلاق . فلقد اجثت فى نظريته كل الأفكار ومثل الحكم الإلهى السابقة من جذورها . على أن ما كيا فىل لم يعن من ناحية أخرى على الإطلاق فصل السياسة عن الدين . فلقد كان خفيا للكنيسة ، ولكنه لم يكن معاديا للدين ، وكان على عكس ذلك مقتنعا بأن الدين من العناصر الضرورية فى حياة الإنسان الاجتماعية . ولكن هذا العنصر لا يسطع فى مذهبه ادعاء أية حقيقة روحانية مستقلة مطلقة . إذ تعتمد قيمته اعتمادا كليا على تأثيره على الحياة السياسية . وانبعا لهذا المعيار ، تكون المسيحية قد احتلت أدنى مكانة ، لأنها تعارض تعارضا تاما مع كل فضيلة سياسية حققة ، فهى قد جعلت الرجال يتصرفون بالأنوثة والضعف . ويقول ما كيا فىل : « إن ديننا بدلا من أن يرفع من شأن الأبطال ، جعل هذه الرفعة من حظ المنحطين والسذج ، على حين لا يؤله الوثنيون سوى المتشيعين بالهدى الدنيوى ككبار القادة والحكام النابهين » (١٣) واعتقد ما كيا فىل أن نظرة الوثنيين للدين هى النظرة المحقولة الوحيدة . فى روما ، كان الدين قادرا على أن يصبح المصير الوحيد لعظمة الدولة ، بدلا من أن يكون مصدر ضعفها : وسخر الرومان على الدوام الدين لصالح الدولة ، واستفادوا به فى حروبهم . (١٤) وسيان إذا كانوا قد قاموا بذلك بنية حسنة ، أم قاموا به لغرض خاص . ومن دلائل اتصاف الامبراطور الرومانى « ثوما بومبيلوس » بالحكمة أنه استمد قوانينه من مصدر خارق : وأنه

(١٢) إرنست كاتروفيش « فردريك الثاني » - الطبعة الإنجليزية Lorimer

(لندن - كونستابل ١٩٣١ ص ٢٥٣ - راجع كذلك الفصل الخاص ص ٢١٠-٢٤٦٨ .

(١٣) المطارحات . الكتاب الثانى - الفصل الثانى .

(١٤) المرجع نفسه - الفصل الثالث عشر الكتاب الأول .

أقنع أهل روما بأن هذه القوانين من وحى حديثه مع العرافة انجريا (١٥) .
وبذلك يكون الدين قد بدا ضروريا لا غنى عنه حتى في مذهب ماكيافيل ،
ولكنه لم يعد غاية في ذاته ، بل أصبح أداة في يد الحكام السياسيين . فهو
ليس أساس حياة الناس الاجتماعية — بل سلاح قوى في المشاحنات السياسية .
وينبغي أن يثبت هذا السلاح قوته من الناحية العملية . فلقد أثبت أى دين
سلبى أو أى دين يتباعد عن العالم ، بدلا من أن ينظمه ، إته سبب دمار كثير
من الممالك والدول . فالدين لن يكون خيرا إلا إذا أحدث نظاما خيرا ،
وبصحب النظام الخير عادة حسن الطالع والتوفيق (١٦) . هنا تحققت
آخر خطوة ، فلم يعد الدين مرتبطا بأى نظام علوى ، وفقد كل قيمه
الروحية . وأتمت عملية صبيغ الحياة بالصيغة الدنيوية مهمتها . فلم تعد الدولة
الدنيوية قائمة من الناحية الفعلية فحسب ، بل من الناحية الشرعية أيضا ،
بعد أن اهتمت إلى تبرير نظرى يثبت شرعيتها .

(١٥) المرجع نفسه - الفصل الحادى عشر الكتاب الأول .

(١٦) المرجع نفسه .

١٢ - ذبول النظرية الجديدة في الدولة

انحزال الدولة وأخطاره

برهان ماكيافيلي في جملته ، واضح مناسك ، ومنطقه سليم . ولو قبلنا مقدماته ، تعذر علينا رفض النتائج التي اهتدى إليها . ولقد جعلنا ماكيافيلي نظرق أبواب عالم جديد . فلقد تم الوصول إلى الغاية المتبتاة ، وأصبحت الدولة تامة الاستقلال . على أن هذا لم يتحقق إلا بعد دفع ثمن باهظ ، فالدولة مستقلة كل الاستقلال ، إلا أنها قد أصبحت منعزلة انحرالا كاملا في الوقت نفسه . إذ استطاع سكان ماكيافيلي الحادة تمزيق كل الحيوط التي كانت في العصور الغابرة تربط برباط عضوي وثيق الدولة بالوجود الإنساني برمه . لقد فقد العالم السياسي ارتباطه بكل صور الحياة ، من دينية وميتافيزيقية وأخلاقية وحضارية . إنه يقف وحيداً في فراغ .

وأما أن هذا الانحزال الكامل قد أدى إلى أخطر العواقب ، فأمر لا ينبغي إنكاره . ولا فائدة من تجاهل هذه العواقب أو انتهوين من شأنها . فعلينا مواجهتها وجها لوجه . ولا أعنى بذلك أن ماكيافيلي كان على دراية كاملة بكل ذبول نظريته السياسية . وفي تاريخ الفكر ، ليس من الأمور غير المألوفة أن يضع مفكر نظرية ثم يخنى عليه معناها ومغزاها كاملا . وعلى ضوء ذلك عينا أن نفرق بين ماكيافيلي والمكيافيلية . فلقد جاءت الماكيافيلية بأشياء كثيرة لم يتوقعها ماكيافيلي . إن ماكيافيلي قد تكلم وأصدر أحكامه اعتمادا على تجربته الشخصية : تجربته سكرتيراً للدولة فلورنسا ، وذلك بعد أن درس في عناية وتبصر « الإمارات الجديدة » في نهضتها وتدهورها . ولكن هل يمكن أن تقارن الدول الصناعية الإيطالية الصغيرة في الشكواشتو (القرن السادس عشر) بالملكيات المطلقة في القرن السابع عشر وبصور الديكتاتورية الحديثة ؟ . وأعجب ماكيافيلي إعجابا فائقا بالوسائل التي لجأ إليها

شيزارى بورجيا لتصفية خصومه ، ولكننا إذا قارنا هذه الوسائل بما جاء فيما بعد من فنون أعظم براعة فى الجرائم السياسية ستبدو لنا هذه الوسائل عبثا صبيانيا . وكشفت الماكيافيلية عن حقيقتها وعن أخطارها الفعلية عندما طبقت مبادئها فيما بعد على نطاق واسع وفى ظروف سياسية جديدة بعيدة الاختلاف . ويجوز لنا تبعا لذلك القول بأن عواقب نظرية ماكيافيل لم تبين فى جلاء حتى جاء عصرنا . فلقد أصبحنا قادرين على دراسة الماكيافيلية فى صورتها المكبرة :

وثمة عامل آخر حال دون ازدهار الماكيافيلية . فلقد لعبت نظرية ماكيافيل فى القرون التى تلت ذلك ، أى فى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر دورا هاما فى الحياة السياسية العملية . ولكتنا : إذا تكلمنا من الناحية النظرية ، نستطيع القول باستمرار وجود عدة قوى فكرية وأخلاقية استطاعت مناهضة تأثيرها . فلقد كان جميع المفكرين السياسيين فى هذا العهد ، بامتناء فيلسوف واحد هو هوبز ، من أنصار نظرية الحق الطبيعى فى الدولة . إذ نظر جروشيوس وبوفندورف وروسولوك للدولة كوسيلة ، وليست غاية فى ذاتها . ولم تكن فكرة الدولة « الشولية » معروفة عند هؤلاء المفكرين . وظل هناك على الدوام مجال معين من حياة الفرد ومن الحرية الإنسانية لا تستطيع الدولة الاقتراب منه . ونمتت الدولة كما تمتع الحاكم بالارتفاع عن القانون : ولكن المعنى الوحيد لهذا القول هو التحرر من أى تهديد بوساطة القانون ، ولكنه لم يعن الإعفاء من أى التزام أخلاقى . وبعد بداية القرن التاسع عشر ، تعرض كل ذلك على حين غرة للشك . فلقد شنت الرومانتكية حملة عنيفة ضد نظرية الحق الطبيعى . وتكلم الكتاب والفلاسفة الرومانتكيون بلغة الروحانيين . وإن كانت هذه الروحانية الميتافيزيقية ذاتها هى التى مهدت الطريق أمام نوع مطلق من المادية فى الحياة السياسية ، تميز بغرابته وجموده . ومن المسائل المثيرة للاهتمام فى هذا الصدد ، والجديرة بالملاحظة إلى أبعد حد . أن يصبح المفكرون المثاليون فى القرن التاسع عشر من أمثال فيشته وهيجل من المدافعين

عن مكيافيلي ومن المؤيدين للمكيافيلية . وأزيل آخر عائق اعترض طريق المكيافيلية بعد تداعي نظرية الحق الطبيعي . فلم يعد هناك أى سلطان فكرى ومعنوى يقف فى وجه المكيافيلية ، أو يعترض حتى سبيلها . لقد أصبح انتصارها كاملا . ولم يعد هناك ما يتعارض معها فيما يبدو .

المشكلة الاخلاقية عند مكيافيل

وأما أن كتاب الأمير للمكيافيل قد احتوى على معانٍ لا أخلاقية إلى أبعد حد ، وإن مكيافيل لم يتردد فى توصية الحاكم باتباع كل أنواع الخداع والغدر والقسوة فأمر لا يحتمل أى نزاع . وتعهد عدد ليس بالقليل من الكتاب المحدثين ، رغم هذا ، لغماض أعينهم عن هذه الحقيقة الواضحة . وبدلا من انجابههم إلى تفسيرها ، فإتهم بدلوا جهوداً طائلة لإنكارها . فهم يذكرون لنا أن الوسائل التى أوصى مكيافيل باتباعها . رغم إمكان الاعتراض عليها فى ذاتها ، لم تقصد غير «الخير العام» . وعلى الحاكم احترام هذا الخير العام . ولكن أين يمكننا العثور على هذا التحفظ النظرى ؟ . فلقد تحدث كتاب الأمير بروح مختلفة ، ولم يعرف مثل هذه الحلول الوسط . فالكتاب يصف وصفا محايدا كاملا السبل والوسائل التى يمكن بواسطتها الحصول على السلطة السياسية والمحافظة عليها . ولم يتضمن أية كلمة عن كيفية الاستفادة الصحيحة بهذه السلطة . فهو لم يجعل هذه الاستفادة مقصورة على أية اعتبارات خاصة بالدولة . ومضت عدة قرون حتى أمكن للوطنيين الايطاليين اكتشاف كل مثلهم السياسية والقومية فى كتاب مكيافيل . فقال الفيرى إننا نصادف فى كل كلمة قالها مكيافيل نفس الروح ، روح العدالة ، والحماسة للحرية والعظمة والحقيقة . ومن يحسن فهم كتاب مكيافيل سيتحمس بالضرورة للحرية ، وسيصبح من المحبين المستثيرين لكل القضايا السياسية (١) .

(١) لأفيرى Chiunque ben legge e nell'autore s'immedesima non può riuscire se non un feroce entusiasta di libertà e un illuminatissimo amator d'ogni politica virtù del principe e delle lettere.

على أن هذا لم يكن أكثر من إجابة بليغة عن سؤالنا ، ولكنه ليس بالإجابة الفلسفية . والقول بأن كتاب الأمير لماكيافيلي نوع من البحث الاخلاقي ، وأنه من المراجع في فضائل السياسة محال . ولسنا في حاجة إلى الخوض في مناقشة المشكلة التي كثرت مناقشتها الخاصة بهل يعد الفصل الأخير من كتاب الأمير الذي تضمن دعوى لتحرير إيطاليا من ربة البرابرة جزءا متكاملًا من الكتاب ، أم هو إضافة قد جاءت فيما بعد . ولقد تحدث كثيرون من الباحثين المحدثين لماكيافيلي عن كتاب الأمير ، وكأن الكتاب بأسره لم يكن أكثر من تمهيد لهذا الفصل الختامي ، وكأنه لم يكن مجرد ذروة للكتاب ، بل كان خلاصة وافية لأفكار ماكيافيلي السياسية كذلك . ولأنني أعتقد أن هذا الرأي خاطيء ، وبقدر ما أستطيع أن أدرك مهمة إثبات هذه المسألة تقع على المدافعين عن الفكرة . فهناك اختلافات واضحة بين الكتاب إذا نظر إليه في جملته ، وبين الفصل الأخير . وهي اختلافات في المضمون والأسلوب . وتحدث ماكيافيلي في هذا الكتاب ذاته بلهجة بدا فيها عدم الانحياز على الإطلاق . ويستطيع أي إنسان أن يصغى إلى مقالته ، وأن يؤول نصائحها كما يشتهي . إذ يمكن أن ينتفع بها الإيطاليون ، وأعدى أعداء إيطاليا كذلك . وناقش ماكيافيلي في الفصل الثالث في أسباب كل الأخطاء التي اقترفتها لويس الثاني عشر عند غزو إيطاليا ، وقال أنه لو لم يرتكب لويس الثاني عشر هذه الأخطاء لما صادف أي عناء في بلوغ غايته ، وهي الاستيلاء على إيطاليا كلها . ولم يعبر ماكيافيلي عند تحليله للأفعال السياسية عن أي مشاعر دالة على العطف أو النفور . وإذا عبرنا عن ذلك بلغة سبينوزا قلنا إنه قد تحدث عن هذه الأشياء وكأنها خطوات مستقيمة ومسطحات أوجدادات . ولم يهاجم ماكيافيلي مبادئ الأخلاق ، ولكنه لم يكشف هذه المبادئ أية فائدة عند الربط بينها وبين مشكلات السياسة . ونظر ماكيافيلي إلى المعارك السياسية وكأنها مباريات للخطرنج . فهو قد درس أصول اللعبة على خير وجه ، ولكنه لم يقصد إطلاقا تغيير هذه الأصول أو نقدها . فلقد علمته تجربته السياسية الوجود لأية لعبة سياسية لا تعتمد في لعبها على الغش والخداع والحيلة والقدر . لم يوجه ماكيافيلي إلى هذه الأشياء اللوم

أو اللئيم ، فما كان يعنيه فقط هو الاهتداء إلى أفضل لعبة ، واللعبة التي تساعد على كسب المباراة . وعندما يضع أحد أبطال لعبة الشطرنج خطة جرئة ويحرك بيداق اللعبة في براعة ، أو عندما يحاول خداع منافسه بوساطة كل أنواع الخداع والحيل ، فإننا نظرب ونعجب بمهارته . وكان هذا بدقة نفس اتجاه ماكيافيلي عندما تأمل المشاهد المتغيرة في المسرحية السياسية الكبرى التي كانت تمثل أمام عينيه . فهو لم يشعر باهتمام عميق بذلك ، بل شعر باندهاش وافتتان . ولم يستطع كتمان آرائه . فهو يبرز رأسه تارة عندما يشاهد لعبة رديئة . ويصفق تارة أخرى لعاجبا . ولم يخطئ بباله قط أن يسأل عن شخصية اللاعب . فقد يكون اللاعبون من الارستقراطيين أو الجمهوريين أو البرابرة أو الإيطاليين ، أو من الأمراء الشرعيين أو المفتصبين . فسيان كل ذلك في نظر من يهتم باللعبة لذاتها ، ولا شيء غير اللعبة ، كما لا يخفى . وكان ماكيافيلي في بحثه النظري يعمل إلى نسيان أن القاشمين باللعبة لبسوا بيداق شطرنج ، بل هم أناس حقيقيون من لحم ودم ، وأن صالح هؤلاء البشر هو بيت القصيد .

حقا إن اتجاه ماكيافيلي الدال على عدم المبالاة ، قد أفسح الطريق في الفصل الأخير أمام اتجاه جديد كل الجدة . فلقد تخلص ماكيافيلي فجأة من طريقته المنطقية ، ولم يعد أسلوبه تحليليا ، بل اتخذ طابعا بلاغيا . وأن مقارنة هذا الفصل الأخير بموعظة ايزوقراط التي وجهها إلى فيليب قد استندت بحق إلى أساس (٢) . وقد نميل من الناحية الشخصية إلى تفضيل اللهجة العاطفية التي ظهرت في الفصل الأخير على اللهجة المحايدة المعتدلة التي سادت باقي الكتاب . على أنه من الخطأ الظن بأن ماكيافيلي قد أخفى آرائه في هذا الكتاب ، وأن ما قاله كان مجرد كذب وتدليس . إن كتاب ماكيافيلي كان مخلصا وأميناً ، ولكنه كان من وحى نظريته إلى معنى نظرية معينة في السياسة ، ومهمتها . وينبغي أن تتجه مثل هذه النظرية إلى الوصف والتحليل : لا إلى اللوم والتعريض .

ولم يشك أحد على الإطلاق في وطنية ماكيافيلي . ولكن علينا ألا نخلط بين ماكيافيلي الملبسوف وماكيافيلي الوطني . إن كتاب الأمير من إنشاء مفكر سياسي بعيد التطرف . ويميل كثير من الباحثين المحدثين إلى تناسي جانب الأصالة والتطرف في نظرية ماكيافيلي ، أو ينحس حق هذا الجانب في أقل تقدير . وأحاطوا عمله في سبيل إعفائه من كل لوم ، بالغموض والإبهام ، وصوروه في صورة تجلت فيها الوداعة والبراءة ، وبدا ماكيافيلي تافهاً بحق في هذه الصورة . وكان ماكيافيلي الحق أكثر خطورة من ذلك . وتركز خطره في فكره لا في سلوكه . ويغنى التخفيف من حلة نظريته تزيينها . فإن أية صورة ترسم لماكيافيلي وتبدو فيها الوداعة والبراءة لن تكون صادقة من الناحية التاريخية . فهي خرافة تتعارض مع الحقيقة التاريخية ، ولا تختلف في تعارضها معها عن خرافة « الشيطان ماكيافيلي » : فالقد كان ماكيافيلي ذاته يشتمز من الحلول الوسط . وحل في أحكامه المرة تلو الأخرى من التردد وعدم البت . فما يدل على عظمة روما ومجدها تجنب أنصاف الحلول في السياسة الرومانية (٣) . فالمؤلة الضعيفة وحدها هي التي تصنف دائماً بالتشكك في قراراتها : والقرارات المتأخرة دائماً مكرودة (٤) . ويندر أن يعرف الناس في الحق كيف يتصرفون بالخير كله أو بالشر كله . على أنه يتركز في هذه النقطة أهم وجه لاختلاف السياسي الحق والحاكم الحق عن أوساط الناس : فهو لن يقشع من أية جرائم من النوع الذي يبدو فيه الجسامة . وهو قد يقوم بعدة أفعال حسنة ، ولكن عندما تتطلب الأحوال اتجاهه اتجاهها مخالفاً ، فإنه سيظهر براعته في الشر (٥) هنا نسمع صوت ماكيافيلي الحقيقي ، وليس ماكيافيلي التقليدي . وحتى لو صبح القول بأن كل نصائح ماكيافيلي قد قصد بها « الخير العام » ، فمن هو الحكم في هذه المسائل الخاصة بالخير العام ؟ غنى عن البيان

(٣) و (٤) المرجع نفسه - الكتاب الثاني - الفصل الخامس عشر . الكتاب الأول
الفصل الثاني والثلاثون .

(٥) المرجع نفسه - الكتاب الأول الفصل السابع والعشرون .

لا أحد خلاف الأمير ذاته ، الذى سيميل على الدوام إلى الاعتقاد فى وجود هوية بين هذا الخبير العام وبين مصالحه الخاصة . فهو سيتصرف وفقا للقاعدة القائلة (الدولة هى أنا) . وفضلا عن ذلك ، فهو أمكن للخير العام أن يبرر كل الأشياء التى نصح بها ماكياڤلى فى كتابه ، ولو أمكن الاعتماد عليه كبرر للغش والخداع والغدر والقسوة سيتعذر فى هذه الحالة المفرقة بينه وبين الشر .

سيظل القساؤا، عن كيف أقدم رجل مثل ماكياڤلى ، بعقلية الجبارة السامية ، على الدفاع عن « البراعة فى الشر » ، من العضلات المخيرة فى تاريخ الحضارة الإنسانية . وستؤدى هذه الحيرة إلى شعورنا بالدور عندما نقارن كتاب الأمير بباقي كتابات ماكياڤلى ، إذ تضمنت هذه الكتابات جملة أشياء تبدو متعارضة تعارضا شديدا مع الآراء التى تم عرضها فى كتاب الأمير : فلقد تحدث ماكياڤلى فى كتاب « المساجلات » كأحد الجمهوريين الراسخين . وأبدى فى هذا الكتاب عطفًا واضحا تجاه الشعب ، فى المشاهدات التى دارت بين الأشراف الرومان والعوام . ودافع عن اتهام الشعب بالتقلب وعدم الولاء (٦) . وصرح بأنه يمكن الاطمئنان إلى الحريات العامة عندما يوكل أمر المحافظة عليها للشعب أكثر من الاطمئنان عليها عندما تكون فى رعاية الأشراف (٧) . وتحدث فى لهجة استخفاف عن (الوجهاء) ، أى أولئك الذين يعيشون فى ثراء واسترخاء اعتمادا على إيراد ضياعهم ، ووصف هؤلاء الناس بأنهم أصل البلاء فى أى بلد أو جمهورية . وأكثر من ذلك بلاء أولئك السادة الذين يملكون قلاطا وحصونا إلى جانب ضياعاتهم ، وتحت إمرتهم خدم وحشم يدينون لهم بالطاعة والولاء . وكانت مملكة نابلى وولاية إرومانا وولاية لومبارديا حافلة بهذين النوعين من الناس . ولما لم تظهر فى هذه المقاطعات أية حكومة حرة ، لأن من كانوا على شاكلة هؤلاء الناس أعطاه لكل

(٦) المرجع نفسه : الكتاب الأول الفصل الثالث والخمسون .

(٧) المرجع نفسه - الكتاب الرابع والخامس .

نظم حرة (٨) . ويذكر ماكيا فيلى أننا إذا راعينا هذه العوامل مجتمعة
سيصبح لنا أن الشعب يتميز عن أى أمير بحكمته ووفائه (٩) .

ونحن لا نطلع فى كتاب الأمير إلا على قدر ضئيل من المعتقدات :
إذ بدا الافتتان بشيزارى بورجيا فى هذا الكتاب قويا بحيث حجب تماما
كل المثل العليا الجمهورية . وبدأت أساليب شيزارى بورجيا المحور
الخفى الذى تدور حوله نظرات ماكيا فيلى السياسية . فهو لم يستطع مقاومة
اجتناب هذا المحور لنظراته .

ويقول ماكيا فيلى فى هذا الصدد : « لم أر بعد استعراض كامل
لسلوك الدوق وأفعاله أى شيء يستحق اللوم . وعلى عكس ذلك ،
فلأننى أركى هذه الأفعال ، بل أكرر تركيتها كنموذج جدير بالمحاكاة
لكل من يصلون إلى مراكز السيادة اعتمادا على السلاح أو على تأييد
الآخرين . فلا تصافه بروح عظيمة ، ولأن لديه مشروعات هائلة ،
ما كان فى وضعه فى مثل هذه الظروف سلوك أى طريق آخر . وإذا كان
قد أخفق فأنما يرجع هذا إلى الوفاة المفاجئة لوالده وحالة اليأس التى
كان يعانى منها فى تلك الأزمة الحرجة » (١٠) .

وعندما وجه ماكيا فيلى اللوم إلى شيزارى بورجيا ، فإنه لم يوجهه
إلى سلوكه ، أى إلى قسوته وجوره وخيائنه وميله إلى السلب والنهب ،
إن ما تعرض إلى لومه هو الخطأ الوحيد الذى حدث فى حياته السياسية
وهو سماحه لجوليس الثانى أعلى أعدائه بأن ينتخب لمنصب البابوية بعد
وفاة الملك الكسندر السادس . وهذه قصة تروى عن تاليران ، فيقال
إنه بعد أن أعدم نابليون بونابرت الدوق أونجين قال : « ليست
هذه جريمة . إنها خطأ » . ولو صحت هذه الحكاية ، لوجب علينا
القول بأن تاليران قد تكلم كأحد الأتباع الصادقين لكتاب الأمير :

(٨) المرجع نفسه - الكتاب الرابع - الفصل الخامس والخمسون .

(٩) المرجع نفسه - الكتاب الرابع - الفصل الثانى والخمسون .

(١٠) الأمير - الفصل السابع (السادس فى ترجمة فريمورث - ص ٢٤٧) .

لماكيا فيلى . فكل أحكام ماكيا فيلى أحكام سياسية وأخلاقية . وما يراه جديرا بالاعتراض ولا يستحق التسامح عند أى ميامى ليس جرائمه ، ولكنه أخطاؤه .

وأن اتجاه أحد الجمهوريين إلى الاعتراف ببطولة دوق فالنتينو (شيزارى بورجيا) واختياره قنوة يلدو أمرا شديدا الغرابة . فأى مصير يتوقع للجمهوريات الإيطالية ، وكل نظمها الحرة ، لو أنها خضعت لحاكم مثل شيزارى بورجيا ؟ ومع هذا فهناك سببان يفسران هذا التناقض الظاهرى الذى بنا فى تفكير ماكيا فيلى . أحدهما سبب عام ، والآخر سبب خاص . فلقد كان ماكيا فيلى مقتنعا بأن كل أفكاره السياسية ذات اتجاه واقعى . إلا أننا عندما ندرس نزعتة تجاه الجمهورية ، فإننا نصادف قلدا قليلا من هذا الاتجاه السيامى الواقعى . فلقد كان ميله إلى الجمهورية أقرب إلى التفكير الأكاديمى ، منه إلى التفكير العملى ، وأقرب إلى التفكير النظرى منه إلى الناحية العملية . ولقد خدم ماكيا فيلى فى إخلاص وصدق قضية المدينة - الدولة فى فاورنسا . وحارب برصفه سكرتيرا للدولة عائلة المديتشى . غير أنه كان يأمل فى المحافظة على وظيفته عندما استعادت عائلة المديتشى سلطانها . وبذل جهودا كبيرة لمسألة الحكم الجدد . وهذا أمر سهل فهمه . فإن ماكيا فيلى لم يقسم على اتباع أى برنامج ميامى محدد ، ولم يتصف ميله إلى الجمهورية بأى جمود أو تصلب . وكان على آتم استعداد لقبول أى حكومة أرستقراطية ، لأنه لم يجد على الإطلاق حكومات الرعاع التى تعتمد على حكم السوق ، وذكر أن تشبيه صوت الشعب بصوت الله كان له ما يبرره (١١) . ولكنه مقتنع من جهة أخرى بأن تخصيص نظم جديدة لأية حكومة أو إعادة إنشاء أى نظم قديمة وفنا لقواعد جديدة غاية الجدة ينبغى أن يتحقق اعتمادا على رجل واحد (١٢) . فلا حول ولا قوة لأى كثرة بغير رأس (١٣) .

(١١) المطارحات - الكتاب الأول الفصل الثامن والخمسون .

(١٢) المطارحات - الكتاب الأول - الفصل التاسع .

(١٣) المطارحات - الكتاب الأول - الفصل الرابع والخمسون .

على أنه وإن كان ما كيا فيلي قد أبدى إعجابا بالعوام عند الرومان ، إلا أنه لم يعتقد الاعتقاد نفسه في قدرة مواطني أية دولة حديثة على حكم أنفسهم : فهو لم يتعلق بالأمل في استعادة حياة القدامى ، فاختلف لذلك عن كثيرين من مفكرى عصر النهضة . فلقد كان أهم دعائم الجمهورية الرومانية هو التعلق بالبطولة . ولم يعد لهذه الخاصة أى وجود على الإطلاق . وبدأت محاولات إحياء الحياة السياسية القديمة في نظر ما كيا فيلي حلما نافها . فلقد انصف عقله بالتبصر والصفاء والرزانة ، ولم يقصف بالترمت والاندفاس كما هو الحال عند كولادى ريتري . ولم ير ما كيا فيلي في الحياة الإيطالية في القرن الخامس عشر أى مشجع على اتباع هذه المثل العليا الجمهورية . وشعر بوصفه وطنيا بعطف شديد تجاه أبناؤوطنه ، ولكنه قسا عليهم قسوة بالغة في أحكامه بوصفه فيلسوفا ، وكانت مشاعره قريبة من الازدراء . ولم يستطع مصادفة بعض آثار الحب الحرة والتعلق كما كان الحال فيما مضى إلا في الشمال . وذكر أن ماساعد على إنقاذ أهل الشمال هو أنهم لم يتعلموا عادات الفرنسيين والإيطاليين والاسبان ، وهى مؤثرات في نظره أدت إلى إفساد العالم (١٤) . وكان الحكم الذى أصبلره ما كيا فيلي على عصره قاطعا . فلم يسمح لأى إنسان بالشك فيه ويقول :

ولست أحدى هل أكون جديرا بأن أضمر إلى صفوف أولئك الذين يمدحون أنفسهم لو أننى أفرطت في هذه المقالات التى أكتبها في الثناء على العصور القديمة للرومان في الوقت نفسه الذى أتوجه فيه بالالوم إلى عصرنا . وفي الحق ، ألم يكن السور الذى ساد حينئذ والفساد الذى يسود الآن أكثر وضوحا من الشمس . إن من واجبي زيادة الخلط فيما أنوى قوله ولكن لما كان هذا الشيء واضحا للغاية بحيث يستطيع كل إنسان رؤيته ،

(١٤) المرجع نفسه - الفصل الخامس والخمسون .

Perchè non hanno possuto pigliare i costumi, nè franchosi ne spagnuoli, nè italiani, le quali nazioni tutte insieme sono la corruttela del mondo

لنا سائجراً فأبوح في حرية بكل ما أعتقد عن كل من العصور القديمة والحديثة على السواء حتى تنساق عقول الشباب الذين يتصادف قراءتهم لكتاباني إلى الإعراض عن النماذج الحديثة ، وأن يكونوا على استعداد لاتباع تلك الأمثلة التي ظهرت في العصور القديمة عندما تنهأ لهم الفرصة (١٥).

ولم يكن ماكيافلي بأى حال راضياً عن الإمارات الحديثة . والنظم الطغيانية الحديثة خصيصاً . فهو لم ينفق في إدراك كل عيوبها وشرورها . إلا أن هذه الشرور قد بدت في ضوء الظروف والأحوال في العصر الحديث أمراً محتملاً . وليس من شك في أن ماكيافلي كان ينفر من أغلب الإجراءات التي نصح بحكام الدول الحديثة باتباعها . فلقد ذكر في إسهاب أن هذه الإجراءات ضرورات قاسية قافعة ، وأنها لا تدعو إلى نفور أى مسيحي فحسب ، بل ينفر منها أى حاكم متحضر أيضاً . فهي بشعة يشمئز منها أى إنسان مما يدعو إلى تفضيل أية حياة شخصية عادية على أن يصبح ماكا مخضوع لمثل هذه الأساليب التي تمقتها البشرية . ولكن كما أضاف ماكيافلي - وهو قول له أهمية مميزة خاصة - إن أى إنسان لا يستطيع أن يسلك سبيل الخير ، سيضطر لمحافظة على ذاته أن يطرق طريق الشر . (١٦) . فلما أن يحيا حياة خاصة ودیمة محمودة ، أو يشارك في حلبة السياسة والصراع من أجل القوة ، ويضطر إلى اتباع أعنف الوسائل وأكثرها تطرفاً للمحافظة على سلطانه : فليس هناك اختيار بين هذين البديلين .

ونحن عندما نتحدث عن لا أخلاقية ماكيافلي علينا ألا نفهم كلمة (لا أخلاقية) بمعناها الحديث . فلم يكن حكم ماكيافلي على الأفعال الإنسانية خاضعاً لوجهة نظر « تتجاوز الخير والشر » . فهو لم يكن يزدري الأخلاق ، ولكنه كان قليل التقدير للناس . ولو كان من الشكاك لصح القول بأن شكه كان شكاً في البشر لا شكاً فلسفياً . ويمكن مصادفة أفضل دليل عن شكه الراسخ وسوء ظنه العميق في الطبيعة البشرية في كوميدته

(١٥) المرجع نفسه - الكتاب الثاني - التمهيد - ترجمة تومسون . ص ١٩١ .

(١٦) المرجع نفسه - الكتاب الأول الفصل السادس والعشرون .

« ماندراجولا » . ولعل هذه الآية الأدبية الكوميدية قد كشفت عن آراء ماكيافيلي في معاصريه أكثر من كل كتاباته السياسية والتاريخية . فلقد كان يائسا من كل أبناء جيله وأبناء بلده ؛ وحاول في كتاب الأمير أن يؤكد الاعتماد نفسه عن أثر انحراف الناس من الناحية الأخلاقية على عقول الحكام . إن هذه الفكرة ركن أساسي وجزء لا يتجزأ من حكمته السياسية . فأول شرط لحكم الناس يتطلب فهم طبيعة الإنسان . ولئن نستطيع فهم هذا الإنسان مادمننا نتوهم انصاف الإنسانية « بالخير الأصيل » . وقد تكون هذه الفكرة من دلائل الروح الانسانية وكرم الأخلاق ، ولكنها هراء في الحياة السياسية . وذكر ماكيافيلي أن من كتبوا عن الحكومات قد جعلوا أول مبدأ لهم (وأثبت جميع المؤرخين الشيء نفسه) ضرورة اعتماد كل من يقدم على إنشاء دولة ، وعلى سن قوانين صحيحة لحكمها ، على التسليم بأن كل الناس أشرار بفطرتهم ، وأنهم لن يترددوا في إظهار فساد قلوبهم كلما سنحت الفرصة بذلك (١٧) .

ولن يستطاع إصلاح هذا الفساد بوساطة القوانين . ويتحتم إصلاحه بوساطة القوة . والقوانين لاغنى عنها بحق لأية حكومة ، ولكن يتحتم على أى حاكم اللجوء إلى سبل أكثر إقناعا . ويذكر ماكيافيلي أن أفضل أساس لكل الحكومات — سواء أكانت جديدة أم قديمة أو بين بين — هو القوانين الجيدة وحسن التسليح . ولكن لما كانت القوانين عديمة الأثر بغير أسلحة ، ولما كانت الأسلحة الجيدة من جهة أخرى متساعد دائما على تدعيم مثل هذه القوانين ، لذا فإننى سأكف عن الكلام عن القوانين ، وسأتكلم عن الأسلحة (١٨) . ولقد اضطر حتى القديسين والأنبياء إلى اتباع هذا المبدأ بمجرد توليهم الحكم ، ولولا ذلك لتمرصوا للضياع من البداية . ولقد أخفق سافونارولا في بلوغ غايته لافتقاره إلى قوة يستطيع المحافظة بها على إيمان من اعترفوا برسالته ، وإرغام من ينكرون هذه الرسالة على الاعتقاد فيها .

(١٧) المرجع نفسه — الكتاب الأول — الفصل الثالث .

(١٨) الأمير (نفس المرجع — الفصل الثاني عشر) .

وهكذا يتضح أن كل الأنبياء الذين اعتمدوا على قوة مسلحة قلنجخوا في مهمتهم ، على حين تعرض للهزيمة والدمار أولئك الذين لا يملكون قوة مماثلة يعتمدون عليها (١٩) . وكان ما كيا فيلي يفضل بالطبع الحكام الذين تميزوا بالفضيلة والحكمة والسمو على القساء والاضرار منهم . فكان يفضل مرقس أوريلوس على نيرون . على إنك إذا قمت بتأليف كتاب يقتصر على الكلام عن هؤلاء الحكام الخيرين العادلين ، ربما تميز الكتاب ذاته بالامتياز ، ولكنه لن يصادف قراء عديدين . فان الأمراء من هذا النوع يمثلون الاستثناء لا القاعدة . ويعترف الجميع إلى أى حد يكون الحفاكم جديرا بالإطراء والثناء عندما يحافظ على العهد ، وعندما يحيا حياة فاضلة ، ورغم هذا فينبغى على أى أمير أن يتعلم الفن المقابل ، أى فن الخداع والغدر .

وعلى حد قوله في كتاب الأمير : « فعلى أى أمير أن يعرف كيف يشبه الوحش وكذلك الإنسان ، إذا دعت الحاجة إلى ذلك . ولقد أشار الكتاب القدامى إلى هذا المعنى إشارات خفية عندما رووا ذهاب آشيل وأمرأه آخرين في العصور الغابرة للتعليم على يد (الشبروتات) و (القنطورات) . فان اشراك عنصر آدمى وعنصر وحشى في تكوين معلمهم سيساعدهم على تعلم كيف يتشبهون بالطيبين معا ، لأن المرء لن يستطيع الاعتماد على إحدى هاتين الطائفتين دون الأخرى . ولما كان من الضروري أن يتعلم أى أمير القيام بدور الوحش في بعض الأحيان ، عليه أن يقتدى بالأسد والثعلب كنموذجين له ، لأن الأسد لا يملك من الدهاء والحياة قلبا كافيا يساعده على عدم الوقوع في أى شرك أو أجبولة . كما أن الثعلب لا يملك قوة كافية تساعده على معاركة الدئاب . ومن ثم فينبغى عليه أن يكون ثعلبا حتى يتمكن من اكتشاف الشراك ، وأسدا لكي يفزع الدئاب » (٢٠)

يساعد هذا التشبيه المعروف على زيادة التنوير والتوضيح ، كما أنه قد أحسن الإفصاح عن مقصد ما كيا فيلي . فلم يقصد ما كيا فيلي القول بضرورة

(١٩) الأمير (المرجع نفسه) (الفصل السادس) .

(٢٠) الأمير (المرجع نفسه - الفصل الثالث والمثرون . - ص ٢٤٠) .

اتصاف معلم الأمراء بالوحشية . ولكن عليه أن يفهم المسائل الوحشية ،
وَألا يحجم عن مواجهتها وتسميتها باسمها الصحيح . فالإنسانية وحدها لن
تفيد في السياسة . فما زالت السياسة في أفضل الأحوال عبارة عن موقف
وسط بين الإنسانية والوحشية . ولذا يتحتم على أستاذ السياسة أن يفهم
الشيئين معا ، وأن يجمع في كيانه بين العنصر البشري والعنصر الوحشي .

ثم يتحدث أى كاتب سياسى قبل ماكيافلى على نفس النحو . هنا تصادفت
الاختلاف الواضح الجلى بين نظريته ونظريات كل من سبقوه من مفكرين
كلاسيكيين ومن مفكرى العصور الوسطى . ولقد ذكر ياسكال أن هناك
كلمات معينة توضع على الفور وبغير توقع معنى كتاب بأسره . وبمجرد
عشورنا على هذه الكلمات ، فإننا منتوقف عن الشك في طابع الكتاب ،
ويزول كل محوض . وكانت عبارة ماكيافلى القائلة بأن أستاذ الأمراء يجب
أن يجمع بين الوحش والإنسان من هذا النوع . إذ تكشف هذه العبارة في
لمح البصر عن طبيعة نظريته السياسية ، وغايتها . ولم يشك أحد على
الاطلاق في أن الحياة السياسية في صورتها الواقعية مليئة بالجرائم والحيانات
وروح الغدر ، ولكن لم يقدم أحد من المفكرين قبل ماكيافلى على تعليم فن
هذه الجرائم . إن مثل هذه الأشياء كانت تجرى ولكنها لا تعلم . وتعهد
ماكيافلى بأن يصبح أستاذاً في علم الحيلة والغدر والقسوة أمر لم يسمع عنه
من قبل . وكان ماكيافلى فلياً في تعاليمه . فهو لم يردد أو يقف موقفاً وسطاً .
فهو يعرف الحاكم بأنه مادامت الوحشية ضرورية ، فينبغي أن تجرى في
سرعة وبغير شفقة أو رحمة . وفي هذه الحالة وحدها ، فإنها ستحدث
أثرها المرغوب ، إذ أن كل شيء يتوقف على البراعة في استعمال
القسوة . ولا فائدة من إرجاء أى إجراء وحشى ، أو تخفيفه ، بل ينبغى
أن يجرى دفعة واحدة ، وبغير مراعاة لأى مشاعر إنسانية . وعلى أى مقتضب
اغتصب العرش ألا يسمح لأى رجل أو امرأة بالوقوف في سبيله . فعليه
أن يستأصل جميع أفراد عائلة الحاكم الشرعى (٢١) . ربما كانت كل هذه

(٢١) المطارحات الكتاب الثالث (الفصل الرابع - والفصل الثلاثون) - الأمير

الفصل الثالث a possedenti sicuramente basta avere spenta la linea del
principe che li domi nava

الأشياء مخجلة ، ولكننا في الحياة السياسية لانستطيع وضع حد فاصل بين « الفضيلة » و « الرذيلة » . فكثيراً ما يتبادل الاثنان موضعيهما . ولو استعرضنا الأمور من نواحيها كافة ، سنرى أن بعض الأشياء التي تبدو فاضلة للغاية سيكون لها تأثير مهلك على الأمير عندما تتحول إلى أفعال . على حين تصف أشياء أخرى بالنفع ، وإن كان ينظر إليها على أنها شريرة . (٢٢) ففي السياسة كل الأشياء تغير موضعها ، ويصبح الظلم عدلاً ، والعدل ظلماً .

وهناك في الحق كثيرون من الدارسين المحدثين لماكيافيلي ممن رأوا عمله في ضوء جديد كل الجدة . فهم يذكرون لنا أن هذا العمل لم يكن مستحدثاً البتة . فهو من الأعمال العادية ، ويتسم إلى أسلوب معروف في الكتابة . ويؤكد لنا هؤلاء الكتاب إن « كتاب الأمير » لم يكن أكثر من كتاب من الكتب العديدة التي ظهرت تحت عناوين مختلفة ، وقصد بها تهليل الملوك . وآداب العصر الوسيط وعصر النهضة زاهرة بمثل هذا النوع من الكتب . وظهر ما بين ٨٠٠م ، و ١٧٠٠م ، آلاف من الكتب التي تعرف أي ملك كيف يتصرف حتى « تنجلى له الأمور » في مهنته الكبيرة : إن الجميع قد قرأوا وعرفوا كتباً كثيرة في نظم الحكم وخصائص الحكام ، وكل ما فعله ماكيافيلي هو إضافة اسم جديد إلى هذه القائمة الطويلة . فكتاب الأمير بعيد كل البعد عن أن يكون مبتكراً قائماً بذاته . إنه مجرد « كتاب يمثل هذا النوع . فهو لم ينجيء مجيد : لا من حيث أفكاره ولا أسلوبه (٢٣) :

ويمكننا أن نستشهد بشاهدين لمعارضة هذا الحكم . أولها هو ماكيافيلي ذاته ، وثانيهما هم قراء هذا الكتاب . فلقد كان ماكيافيلي مقتنعا كل الاقتناع

(٢٢) الأمير - الفصل الخامس عشر .

De institutione, De officio regis De regimine principum, principum

(٢٣) «الآن جيلبرت » كتاب الأمير لماكيافيلي وأسلوبه - Machiavelli's Prince -

its Forerunners. (٥) - الأمير ككتاب نموذجي من كتب تربية الملوك . The Prince as

a Typical Book de Regimine Principum (ديوك ١٩٢٨) .

بأصالة نظرائه السياسية ، وكتب في مقدمة كتاب « المساجلات » : « لقد كتبت مدفوعا بالرغبة التي غرستها في الطبيعة بتنفيذ كل ما يعرضه على فكرى بغير خوف ولا وجل لخلعة الجميع ... لقد طرقت طريقا لم يطرقه غيرى ، ورغم أنه سيعرضنى للمتعاب ، إلا أنه سيجلب لى الشكر من أولئك الذين ينتظرون إلى جهودى بروح الود » (٢٤) . ولم يصادف هذا الرجاء أية خيبة أمل . وكان حكم قراء ماكيافيلى مشابها . فلم يقرأ كتابه العلماء ودارسو السياسة . إذ ذاع كتابه على نطاق واسع . فنذر وجود أى أحد من كبار الساسة المحدثين لم يعرف كتاب ماكيافيلى ، ولم يبد إعجابا به . ونحن نصادف من بين قرائه والمعجبين به أسماء كاترين دى مديتشى وشارل ريشيليو ، والملكة كريستينا ملكة السويد وناپليون بوناپرت . وبدا هذا الكتاب في نظر قرائه أكثر من كتاب عادى . فلقد بدا لهم مرشدا ونجما هاديا في أفعالهم السياسية . ويصعب إدراك معنى هذا التأثير العميق الدائم لكتاب الأمير ، لو كان الكتاب مجرد عينة من نموذج أدبى معروف . فلقد ذكر ناپليون بوناپرت أن الكتب التى ألفها ماكيافيلى هى وحدها الجديرة بالقراءة من بين كل المؤلفات السياسية . وهل يمكن تصور تحمس ريشيليو وكاترين دى مديتشى أو ناپليون للدراسة لأبى كتب مماثلة لكتاب توما الاكوينى في مبادئ الحكم . أو كتاب أرازاموس : أصول الحكم المسيحى ، أو كتاب فيلون « تلاميذك » ؟ .

وكى نبين الاختلاف البين بين كتاب الأمير وباقي كتب فن الحكم ، لستنا في حاجة إلى الاعتماد على أية أحكام شخصية . فهناك أسباب أخرى أفضل تثبت لنا أن هناك هوة عميقة تفصل بين آراء ماكيافيلى وآراء الكتاب السياسيين السابقين له . وما من شك في ظهور أسلاف لكتاب الأمير ، وهل هناك أى كتاب بغير أسلاف ؟ . فنحن نستطيع اكتشاف أوجه شبه بين هذا الكتاب والكتب الأخرى . وظهرت في طبعة بورت أكثر هذه الأمثلة

(٢٤) ترجمة تومسون . ص ٢ .

المناظرة التي جمعت في عناية مع التعليق عليها . على أن التشابه في العرض الأدبي لا يعنى بالضرورة وجود تشابه في الأفكار . إذ ينتمي كتاب الأمير إلى « مناح من المعتقدات » البعيدة الاختلاف عن الجو الذي عاش فيه الكتاب السابقون الذين كتبوا في نفس الموضوع . ويمكن تمحيد هذا الاختلاف في كلمتين . فقد كانت الأبحاث التقليدية في موضوع فن الحكم ونظمه وحصول الملوك من الأبحاث التربوية . فهي تهدف إلى تربية الأمراء . ولم يكن ما كيا فيلي يطمع أو يأمل في النهوض بمثل هذه المهمة . لقد عنى كتابه بمشكلات بعيدة الاختلاف ، واقتصر فيه على تعريف الأمير كيف يكتسب سلطانه وكيف يحافظ عليه عندما يتعرض لظروف صعبة . ولم يتصف ما كيا فيلي بسلاجة تدعوه إلى افتراض وجود أى استعداد للتعليم لدى حكام الإمارات الجديدة ، أى عند رجال مثل شيزارى بورجيا . ولقد افترض في الكتب السابقة ، والتي جاءت فيما بعد ، والتي أسمت نفسها « مرآة الملوك » رؤية الملك لواجباته والتزاماته الأساسية ، وكأنه يراها في مرآة ، ولكن هل صادفنا شيئاً من هذا القليل في كتاب الأمير لما كيا فيلي ؟ ، يبدو أن كلمة « واجب » نفسها ليس لها أى وجود في كتاب الأمير .

تقنية السياسة

على أنه إذا كان كتاب الأمير لم يتضمن أى شئ يجعله من الأبحاث التربوية أو الأخلاقية ، فإن هذا لا يعنى أنه من الكتب اللاأخلاقية . فالحكمان خاطئان على السواء : ليس كتاب الأمير كتاباً أخلاقياً ، كما أنه ليس من الكتب اللاأخلاقية . إنه كتاب « تقنى » فحسب . ونحن لا نبحث في أى كتاب تقنى عن قواعد للسلوك أو قواعد للخير والشر . وإذا قبل لنا في مثل هذا النوع من الكتب ما هو المفيد وما هو الضار ، كان في هذا الكفاية . وينبغي قراءة كل كلمة جاءت في كتاب الأمير ، وتفسيرها ، على هذا النحو . فالكتاب لا يمتدح على أى وصايا أخلاقية للحاكم ، كما أنه لا يجه على ارتكاب جرائم وأعمال خبيثة ، أنه معنى بوجه خاص « بالامارات الحديثة » ، ولم يقصد به غيرها . فهو يحاول توجيه كل النصيح الضروري لحمايتها من شئ

الأخطار . وواضح أن هذه الأخطار أعظم من تلك التي تهدد الدول العادية كإمارات الكنيسة أو الملكيات الوراثية . وكى يتجنب الحاكم هذه الأخطار ، عليه اللجوء إلى وسائل غير عادية . على أن البحث عن علاج بعد أن يكون الشر قد استفحل واستتب في الجسم السياسى ، سيكون متأخرا . وكان ماكيافيلى يميل إلى مقارنة فن السياسى بفن الطيب البارع . إذ يقوم فن الطب على أركان ثلاثة : التشخيص والتوقع والعلاج . وأهم هذه الأركان هو التشخيص الصحيح . وأهم مبدأ هو اكتشاف المرض فى الوقت المناسب حتى يتيسر الاحتياط لمواجهة كل عواقبه . ولو أخضقت هذه المحاولة ! ستصبح الحالة ميثوسا منها .

ويقول ماكيافيلى فى هذا الصدد : « يقول الطيب عن حالات الإصابة بالسبل انه ليس من العسير معالجتها فى بداية الأمر ، غير أنه من الصعب اكتشافها . ولكن إذا مر الوقت ، ولم تعالج فى عناية ولا تحددت فى دقة ، فإنها تصبح سهلة فى اكتشافها ، عسيرة فى التغلب عليها . والأمر بالمثل فى حالة السياسة . فعندما يمكن التنبؤ بأية شرور أو اضطرابات يحتمل أن تشب فى أية حكومة (وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا اعتمادا على رجل حريص حكيم) سيمهل فى هذه الحالة الاحتياط ضد هذا الاضطراب . ولكنها إذا تركت لكى تنمو وتزدهر بحيث تصل إلى حد مرذول ، وتصبح واضحة للعيان ، لن يستطيع حينئذ العثور على علاج يكفى لقمعها إلا فيما ندر » (٢٥) .

ينبنى تفسير كل نصائح ماكيافيلى بهذه الروح . فلقد تنبأ بالأخطار الممكنة التى تهدد الصور المختلفة للحكومات ، وبين كيفية مواجهتها . فهو يعرف الحاكم ما ينبغى أن يقوم به حتى يوطد سلطانه ويحافظ عليه ، ولكى يتجنب أى تصدع داخلى ، وكى يترفع أية مؤامرات ويحول دون وقوعها . كل هذه النصائح من نوع الأوامر الفرضية (التى تبدوا أخلاقية فى ظاهرها) وإذا عبرنا عن ذلك بلغة كانط قلنا إنها من « أوامر البراعة » ،

ويقول كانط في هذا المعنى : « هنا لا يظهر سؤال هل تعد هذه الغاية عقلانية أو خيرة ؟ ولكن السؤال الذى يثار هو ما الذى يستطيع المرء القيام به لبلوغ هذه الغاية ؟ ولا اختلاف من حيث القيمة في هذا الصدد بين القاعدة التى يلتزمها الطبيب كى يساعد المريض على استرداد صحته وبين القاعدة التى يلتزمها واضع السم للتأكد من أحداث موت أكيد ، فكل منهما لا يسعى لغير تحقيق غايته على خير وجه » (٢٦) . ولقد وضحت هذه الكلمات في دقة اتجاه ماكيافيل ومنهجه . فهو لم يحرص على توجيه لوم للأفعال السياسية ، كما أنه لم يحرص على الثناء . لقد اكتفى في بساطة بذكر تحليل وصنى لهذه الأفعال ، على نفس الوجه الذى يتبعه الطبيب عندما يحدد أعراض مرض معين . وما يهمنا في مثل هذا التحليل هو صحة الوصف ، وليس الأشياء المشار إليها . إذ استطاع وصف أسوأ الأشياء ذاتها وصفا صحيحا ممتازا . ولقد درس ماكيافيل الأفعال السياسية على نفس النحو الذى يتبعه الكيميائى عندما يلزم ردود الفعل في الكيمياء . ومن المؤكد أن أى كيميائى يقوم بتحضير سم قوى في معمله ليس مسئولا عن آثاره . فقد يساعد هذا السم عندما يستعمله طبيب ماهر على إنقاذ حياة إنسان . وقد يؤدي إلى القتل عندما يقع في يد أى قاتل . ونحن لن نستطيع في كلا الحالتين توجيه الثناء أو اللوم إلى الكيميائى . فهو إذا استطاع أن يعلمنا كل العمليات التى يتطلبها تحضير السم ، وإذا أمكنه تحديد « التركيبة » الكيميائية ، كان في ذلك الكفاية . ولقد احتوى كتاب الأمير على كثير من الأشياء « السامة » الخطيرة ، ولكنه نظر إليها في هدوء العالم وحياء . لقد قدم لنا وصاياها السياسية . أما من الذى سيستخلم هذه الوصايا أو حل مستحق خيرا أو شرا ، فأمر لا يهيمه .

فما أراد ماكيافيل تقديمه لم يكن علما جديدا في السياسة فقط ، ولكنه أراد تقديم « فن » جديد في السياسة أيضا . فهو أول كاتب حديث يتحدث عن

(٢٦) انظر إلى كتاب كانط « مبادئ أسامية في ميتافيزيقية الأخلاق في الترجمة الإنجليزية لأبوت تحت عنوان Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics (الطبعة السادسة نيويورك . ١٩٢٧ ص ٢٢) .

« فن سياسة الدولة » . صحيح أن فكرة مثل هذا الفن قديمة للغاية . ولكن ماكياڤلي قد زود هذه الفكرة القديمة بتفسير جديد كل الجدة . ولقد أكد كبار المفكرين السياسيين منذ عهد أفلاطون ضرورة عدم النظر إلى السياسة على أنها عمل روتيني عـرض . فينبغي أن يكون هناك قواعد محدودة ترشدنا في أفعالنا السياسية . أى ينبغي أن يكون هناك فن (*) وحرفية في السياسة . ووضع أفلاطون في محاوره جورجياس نظرية في الدولة ، عارضت نظرات السفسطائيين (بروتاجوراس وبروديقوس وجورجياس) وقال إن هؤلاء الناس قد قدموا لنا عدة قواعد لسلوكنا السياسى ، ولكن كل هذه القواعد لاتنصف بأى معنى فلسفى أو قيمة فلسفية ، لأنها أخفقت في إدراك النقطة الأساسية . فهي مترعة من حالات خاصة ، ومعنية بغايات معينة . إنها تنفكر إلى الطابع الأساسى للتغنية ، أى الطابع الكلى . هنا ندرك الاختلاف الأساسى الذى لايمحى بين تقنية أفلاطون ، وفن الدولة عند ماكياڤلي . فتقنية أفلاطون لاتعد فنا بالمعنى الذى جاء به ماكياڤلي . إنها معرفة (١٠) قد استندت إلى مبادئ كلية . وهذه المبادئ ليست نظرية وحسب ، ولكنها عملية أيضا ، وليست منطقية فحسب ، بل أخلاقية أيضا . ولن يستطيع أحد أن يصبح حاكما صحيحا بغير استقصاء لهذه المبادئ . وقد يعتقد أى إنسان أنه أصبح خيرا في كل مشكلات الحياة السياسية لأنه بعد خبرة طويلة قد كون أراء صحيحة عن المسائل السياسية . ولكن هذا لايجعل منه حاكما حقا ، فهو لن يساعده على إصدار أحكام راسخة ، لأنه « لايفهم العلة » (٢٧) .

ولقد حاول أفلاطون وأتباعه وضع نظرية في « الدولة القانونية » . وكان ماكياڤلي هو أول من قدم نظرية انجهدت إلى قمع هذا الاتجاه ، أو التقليل من شأنه . فان فنه السياسى قد كتب للدولة الشرعية وغير الشرعية على السواء ، كما أنه يصلح لهما معا . فان شددس حكمته السياسية تشرق على كل

Techné (٥)

Episteme (١٠)

(٢٧) جمهورية أفلاطون ، ٣٢ - وفيما سبق الفصل السادس ص ٧٠ .

من الأمراء والمغتصبين والطفافة ، والحكام العادلين والظالمين . واقد أبدى مشورة في مسائل الدولة لهم جميعا ، وأفاض في ذلك بمحض حريته . ولنا في حاجة إلى توجيه لوم له على هذا الاتجاه . واو أردنا تركيز كل ما جاء في كتاب الأمير في قاعدة مختصرة ، ربما كان أفضل ما نستطيع أن نفعله هو الإشارة إلى كلمات أحد كبار المؤرخين في القرن التاسع عشر . فلقد ذكر هيبوليت تين في مقدمة كتابه عن تاريخ الأدب الإنجليزي أن على المؤرخ أن يتحدث عن الأفعال الإنسانية على نفس النحو الذى يتبعه الكيميائى عندما يتحدث عن المركبات الكيميائية . فالشر والقضية ما هما إلا منتجات مثل البترول أو السكر . وعلينا أن نبحثهما بنفس الروح العلمية الهادئة البعيدة عن الانحياز . وكانت هذه هى الطريقة التى اتبعها ماكياڤلى . وما من شك في توافر مشاعر شخصية ومثل عاليا سياسية وتطلعات قومية عند ماكياڤلى . ولكنه لم يسمح لهذه الأشياء بالتأثير على أحكامه السياسية . إن أحكامه كانت أحكام عالم في مسائل السياسة وباحث تقضى لها . ولوقرأنا كتاب الأمير بروح أخرى ، أو اعتبرناه كتابا في العناية السياسية ، فأننا لن نهتدى إلى كنه المسألة برمتها .

الجانب الأسطورى في فلسفة ماكياڤلى السياسية

البحث

اعتمد علم السياسة عند ماكياڤلى ، وعلم الطبيعة عند جاليليو على مبدأ واحد . فقد استند العلمان على قاعدة اطراد الطبيعة ، وتجانسها . فالطبيعة هى ، وتخضع أحداث الطبيعة كلها لقوانين ثابتة واحدة ، وأدى هذا في الفزياء والكونيات إلى القضاء على الاختلاف بين العالم «الأسمى» والعالم «الأدنى» ، فكل الظواهر الفيزيائية في مستوى واحد . وإذا اكتشفنا أية قاعدة تحكم حركات أى حجر يسقط ، سيتسنى لنا تطبيق هذه القاعدة على دوران القمر حول الأرض وعلى حركات أقصى النجوم الثابتة . وسنرى في السياسة كذلك أن كل العصور تشترك في تكوين أساسى واحد . فمن يعرف عصرنا واحدا يستطيع معرفة كل العصور ، ويستطيع السيامى الذى

تواجهه مشكلة مشخصة فعليه العثور في التاريخ على حالات مماثلة ، وفي إمكانه اعتمادا على هذا التماثل ، اختيار أصح سلوك في أفعاله . ومعرفة الماضي مرشد أكيد . ومن اكتسب معرفة واضحة بأحداث الماضي سيلرك كيف يقابل مشكلات الحاضر ، وكيف يستعد للمستقبل . فليس هناك إذن أى خطر يواجهه الأمير أعظم من إغفاله أمثلة التاريخ . إن التاريخ مفتاح السياسة .

ويذكر ماكيفيل في بداية كتاب الأمير : « ينبغي ألا يبدو غريبا إذا قمنا بالاستشهاد بأمثلة كبيرة بارزة فيما سوف أقوله من آراء مستحدثة كل الاستحداث عن الإمارات والأمراء والدول ، لأن البشرية بوجه عام تميل إلى اقتفاء آثار السابقين ، وعماكاة أفعالهم ... وينبغي على أى حاكم أن يتبع آثار الشخصيات المميزة ، التي تعد أفعالها جدية بالمحاكاة . وإذا لم يستطع أن يساويها في أفعاله تماما ، فليحاول على الأقل أن يتشابه معها إلى حد ما » (٢٨) .

على أن لهذا التشابه في ميدان التاريخ - لوداً معينة لا يتخطاها . وفي وسعنا أن نثبت في الفزياء على الدوام ضرورة احداث العلل لنفس المعلومات . ويمكننا أن نتنبأ في صورة يقينية مطلقة بأى أحداث تحدث في المستقبل كخسوف الشمس أو القمر . ولكننا إذا انتقلنا إلى الأفعال الإنسانية سيصبح كل ذلك موضع شك - فيما يبدو - فنحن نستطيع إلى حد ما توقع المستقبل ، ولكننا لا نستطيع التيقن من نبوءاتنا ، وتعرض توقعاتنا وآمالنا لخيبة أمل ، ونفشل أفعالنا - بل أكثر أفعالنا اتباعا لمخطط - في إحداث الأثر المرغوب . فكيف نفسر هذا الاختلاف ؟ . هل نستطيع الاستغناء عن مبدأ « الجبرية الكمية » في مجال السياسة ؟ هل نستطيع القول بأن الأشياء هنا لا يمكن حسابها ، وإن الأحداث السياسية غير خاضعة لضرورة ، وإن العالم الإنساني الاجتماعي - بمقارنته إلى العالم الفيزيائي - خاضع للمصادفة البحتة ؟

هذه هي إحدى العضلات الكبرى التي اضطرت نظرية ماكيافيل السياسية إلى حلها . واكتشف ماكيافيل أن تجربته السياسية في هذه المسألة متعارضة أشد تعارض مع مبادئه العلمية العامة . فلقد علمته التجربة أنه كثيراً ما تكون أفضل نصيحة سياسية عديمة الجلوى . فالأحداث تسير في طريقها ، وتجب كل رغباتنا وغاياتنا . وتعرض حتى أكثر الخطط مهارة ودهاء إلى الإخفاق . فهي قد تتصادم فجأة وبغير توقع مع الأحداث . هذا الجانب غير اليقيني في أحوال الناس هو سبب استحالة ظهور علم للسياسة فيما يبدو . فنحن نعيش في هذا العالم في جو قلب عشوائي يتحدى كل محاولات الحساب والتنبؤ .

وأدرك ماكيافيل هنا التناقض في وضوح ، ولكنه لم يستطع رفعه ، بل عجز عن التعبير عنه بطريقة علمية . فلقد خذله أساليبه المنطقية العقلانية في هذه النقطة . وكان عليه الاعتراف بعدم خضوع المسائل الإنسانية للعقل . وبذلك يتعذر اتباع العقل عند إيضاها . فعلينا أن نرجعها إلى شيء آخر ، أي إلى قوة شبه أسطورية . فالظاهر أن البخت هو الذي يتحكم في كل شيء . والبخت هو أكثر الأشياء اتباعاً للنزوة ، وكل محاولة لرده إلى قواعد معينة تتعرض للإخفاق ، وإذا سلمنا بأن البخت عنصر لاغنى عنه في الحياة السياسية ، سيصبح الأمل في ظهور علم للسياسة هراء ، إذ يدل القول « علم البخت » على تناقض لفظي .

هنا وصلت نظرية ماكيافيل إلى نقطة حرجية . إلا أن ماكيافيل لم يستطع قبول هذا النقص الظاهر في معقولية الفكر . فلم يكن عقله عقلاً واضحاً فحسب ، ولكنه اتصف بفاعليته وصلابته . ولو صبح القول بأن البخت يلعب دوراً أساسياً في المسائل الإنسانية ، سيتحتم في هذه الحالة على المفكر الفلسفي فهم هذا الدور . واضطر ماكيافيل للملك إلى تضمين كتاب الأمير فصلاً جديداً ، يعد من أغرب فصول الكتاب . فما الذي يعنيه البخت ، وما هي علاقاته بقدراتنا الإنسانية ، أي بقولنا وإراداتنا ؟

ولم يكن ماكيافيل المفكر الوحيد في عصر النهضة الذي اتجه إلى حل هذه المشكلة . إذ كانت هذه المسألة ذاتها من المسائل المألوفة عند كل مفكر

عصره . فلقد سادت كل مظاهر الحضارة في عصر النهضة . وكان الفنانون والعلماء والفلاسفة يتوقون إلى حلها . وتكرر هذا الموضوع في أدب عصر النهضة وشعره المرة تلو الأخرى . ونحن نصادف عدة رموز للبحث في القرون الحبلىة (٢٩) . فهناك مثل هذا الرمز في ظهر وسام يحمل صورة شيزارى بورجيا (٣٠) . غير أن معالجة ما كيا فيلى لهذه المشكلة قد أثبتت مرة أخرى أصالته الكبرى . فلقد تناول ما كيا فيلى المسألة — اتباعا للاهتمام الذى كان يقلب عليه — من زاوية الحياة العامة ، بدلا من تناوؤها من زاوية الحياة الخاصة . وأصبح «البخت» من مكونات فلسفته في التاريخ « فالبخت هو الذى يدفع شعبا ما إلى الصدارة ، ثم يساعد شعبا آخر على تحقيق سيادته على العالم . وذكروا ما كيا فيلى في مقدمة الكتاب الثانى من المطارحات أن العالم كان على الدوام في صورة واحدة على وجه التقريب . فلقد كان فيه في كل العصور نفس النسب من الخير والشر ، وإن كان هذا الخير وهذا الشر قد قاما بتغيير مواضعهما في بعض الأحيان ، وانتقلا من اميراطورية لأخرى . وانتقلت الفضيلة — التى بدت وكأنها قد استقرت في آشور — إلى ميديا ، ومن هناك انتقلت إلى الفرس ، ثم انتقلت آخر الأمر إلى الرومان ، واستقرت هناك . فلا شيء ثابت تحت الشمس . ولن يتصف شيء بشيائه أبدا . فالشر يخلف الخير ، والخير يخلف الشر . وكل منهما يعد دوما حلة الآخر . على أن هذا لا يعنى استسلام الإنسان وتوقفه عن الكفاح . فان «السكونية» quietism قد تكون ضربة قاضية لأية حياة نشطة ، أو النوع الوحيد من الحياة الجدير بالإنسان . وكان عصر النهضة خاضعا في مشاعره وأفكاره لتأثير قوى من التنجيم . ولم يستطع أى مفكر في عصر النهضة — باستثناء بيكون ديلامير اندولا —

(٢٩) في كتاب « الفرد والكون في فلسفة النهضة » Individuum und Kosmos in

der Philosophie der Renaissance مناقشة أكثر إسهابا في الفصل الثالث :

Freiheit und Notwendigkeit in der Philosophie der Renaissance الحرية والضرورة

في فلسفة النهضة . (لايبزج) — Tenboer ١٩٢٧ (الفصل العاشر ٧٧ - ١٢٩)

(٣٠) نمة صورة تمثل هذه الميالية في كتاب المسز إرسلين ميور Machiavelli and

his Times (ما كيا فيلى وعصره — نيويورك دابون Dutton ١٩٣٦) ص ١٥٠ .

الافلات من هذا التأثير أو التغلب عليه . إذ تشبعت حتى عقلية مفكر عظيم مثل فيثينو ببعض المخاوف نتيجة لاعتقاده في التنجيم (٣١) . ولم يستطع حتى ماكيافيلي التحرر من الاعتقاد في التنجيم . فقد كان يفكر - ويتحدث - على نفس النحو الذي ساد عصره ، والذي شاع بين معاصريه . وذكر في كتاب « المساجلات » أننا ندرك من عدة أمثلة في التاريخ القديم والحديث أن المنجمين وقراء الطالع قد استطاعوا التنبؤ بأية كارثة كبيرة تعرضت لها أية دولة قبل حدوثها . وربما استطاعوا معرفة ذلك من بعض علامات تظهر في السماء . واعترف ماكيافيلي بعدم قدرته على تفسير هذه الحقيقة ، ولكنه لم يتنكر الحقيقة ذاتها (٣٢) . ومع هذا فإنه لم يستسلم لأي نوع من المذاهب الجبرية . وكثيراً ما كان يستشهد في عصر النهضة بالمثل القائل بأن (الحكيم هو من يتبع طوابع النجوم) (٣٣) . وفسر ماكيافيلي هذا المثل تفسيراً جديداً . وقال بضرورة توافر الحكمة والإرادة وجوب التغلب على التأثير العدائي للنجوم ، « فالبحث ذو أثر هائل لا يمكن حسابه ، وإن كان هذا لا يعني عدم إمكان مقاومته . وإذا بدا البخت أمراً يصعب مقاومته ، فإن هذا يرجع إلى خطأ الإنسان وعدم استعماله قواه ، وإلى انصافه بشلة الجبن والهلع ، وهذا يحول دون محاولة الوقوف في وجه البخت » .

وعبر ماكيافيلي عن هذا الرأي بقوله : « لقد كان هناك - فيما أعلم - كثيرون يعتقدون (ومازال البعض يعتقد) في خضوع أحوال العالم أما للمناية الإلهية أو للحظ ، على نحو لا يجعل للحكمة الإنسانية أى نصيب فيما . ومن

(٣١) المرجع السابق كسيرر (ص ١٠٥) . ومجلة تاريخ الأفكار - الجزء الثالث (المجلد ٢ ، ٣ : ١٩٤٢ ص ١٢٣-١٤٤ - من ٢١١-٢٤٦) وفيما يتعلق بنظرية فيثينو إلى التنجيم انظر بولت أوسكار كريستلر في « فلسفة مارسيلو فيثينو » ليربورك - كولومبيا ١٩٤٢ ص ٣١٠ .

(٣٢) المطارحات الكتاب الأول الفصل السادس والخمسون .

(٣٣) « ياكوب بوركارث » Die Kultur der Renaissance in Italien حضارة النهضة في إيطاليا - الترجمة الإنجليزية لميلور - نيويورك - أكسفورد ١٩٣٧ ص ٢٦٩ .

هنا يستخلصون أن الأفضل لنا هو الركون إلى عدم المبالاة بهذه الأحوال ، وأن نترك كل شيء لجراه الطبيعي وفي الحق أنني عندما أتأمل جدياً هذه المسائل فإنني أقتنع أنا نفسي باتباع هذا الرأي . ومع هذا فربما بدت لإرادتنا الحرة غير خاضعة خضوعاً مطلقاً . إذ يبدو كأن الحظ قد احتفظ بترجيحه نصف أفعالنا لنفسه ، وترك النصف الآخر خاضعاً إلى حد كبير لتقديرنا .

« ويمكن مقارنة البخت بنهر سريع الانسياب تنهار شواطئه عندما يفيض . على أنه من الواجب ألا يبط هذا من هممتنا ، ولا يحول دون إقامتنا للاستحكامات ، ودون قيامنا بحفر الخنادق ، واتخاذ الاستعدادات المناسبة الأخرى - عندما تسمح الظروف بذلك - حتى يستطيع الاحتراس من خطره إذا فاض مرة أخرى . وإذا كان الوقوف في وجه التيار غير ميسور ، فمن المستطاع في أقل تقدير جعله يتجه إلى قنوات ، وبذلك يتم إلى حد ما كبح جماح النهر عند اندفاعه (٣٤) » .

لقد قيل هذا الكلام على نحو مجازي أو شاعري أو أسطوري فحسب . ولكننا نصادف وراء هذا التعبير الأسطوري الاتجاه الذي ساد فكر ماكيافيل ، وخضع له . ولم يتعد ما حدث في هذا الاتجاه وضع معنى دنيوي لرمز البخت . وكان هذا الرمز معروفاً حق المعرفة حتى في آداب العصور الوسطى ، ولكنه صادف عند ماكيافيل تغييراً مبرراً في معناه . ويمكن مصادفة التعبير الكلاسيكي عن دور البخت في المذاهب الوسيطة في فقرة مشهورة من كتاب الجحيم لدانتي . وكان فرجيل هو الذي علم دانتي دور البخت ، وطبيعته الحققة . وقال له إن الناس قد اعتادوا الكلام عن البخت وكأنه كائن مستقل ، ولكن مثل هذه الفكرة مجرد نتيجة للجهل الإنساني . فكل ما يفعله البخت لا يحدث بنفسه ، ولكن يحدث بفعل قوة أسمى . والناس يشنون على البخت مادام كل شيء في صالحهم ، ويتجهون إليه بالدم بمجرد تعرضهم لإهانة . ويدل كلا

الإنجاءين على الحماقة . فلا يمكن توجيه أى لوم أو تهرب إلى البخت ، فهو لا يملك أية قوة خاصة به . وإنما هو مجرد تابع ينفذ إرادة مبدأ أعلى . وهو عندما يتصرف إنما يخضع فى تصرفاته لسيطرة العناية الإلهية ، التى خصصت له مهمة ، عليه أن يؤديها فى حياة البشرية . ومن ثم يكون البخت أسى من أحكام الناس . فهو لا يتأثر بلوم ولا ثناء (٣٥) . واستبعد الجانب المسيحى من تفسير ماكيافلى . فلقد رجع ماكيافلى إلى اليونان والرومان ، أى إلى الفكرة الوثنية . على أنه من ناحية أخرى قد أضاف عنصراً فكرياً وشعورياً تميز بعصريته . فإن الفكرة القائلة بأن البخت هو الذى يتحكم فى العالم صحيحة ، ولكنها لا تمثل أكثر من نصف الحقيقة . فليس الإنسان خاضعاً للبخت . إنه ليس تحت رحمة الرياح والعواصف . إن عليه أن يختار طريقه ، وأن يعمل على توجيه مصيره . ولو أخفق فى أداء واجبه فإنه سيتعرض لاستهزاء البخت وتخليه عنه .

وشرح ماكيافلى فى الفصل الخامس والعشرين من كتاب الأمير القواعد والحيل لهذا الصراع الكبير المتواصل مع قوة البخت . وهذه القواعد معقدة للغاية ، وليس من السهل استعمالها بطريقة صحيحة . فهى تتضمن عنصرين ، يبدو أن كلا منهما متعارض مع الآخر . ويتحتم على من يرغب الثبات فى هذا الصراع أن يجمع فى ساوكة بين صفتين متعارضتين . فعليه أن يتصف بالبحن والشجاعة ، وبالحرص والاندفاع . وهو لن يأمل فى تحقيق النصر إلا إذا اعتمد على هذا الخليط الدال على المفارقة . وليس هناك طريقة مطردة يمكن اتباعها فى كل الأوقات . فليزمن أن تلتزم الحذر حيناً ، كما أن الجرأة لازمة فى حين آخر . علينا أن نشبه ببروتبوس الذى كان قادراً على تغيير مظهره فى الأساطير اليونانية من آن لآخر . ومثل هذه الموهبة نادرة عند البشر .

ويقول ماكيافلى فى كتاب الأمير : « لا وجود لأى إنسان يتمتع بحكمة دائمة تساعد على التكيف مع كل التغيرات على خير وجه . ولا يستطيع

بعض الناس معرفة كيف يتصرفون على نحو يتعارض مع ميولهم الطبيعية . ولا يستطيع البعض الآخر إقناع نفسه - في سهولة ويسر - بترك اتجاه في الحياة سبق له دائماً النجاح فيه . ومن ثم يعجز بوجه عام من اتصف بالهدوء والخلد عن معرفة كيف يقوم بدوره في المواقف التي تتطلب القوة وسرعة البت ، وبذلك ترك الأمور بغير حسم . أما من كان قادراً على تغيير سلوكه تبعاً للمواقف ، فإنه لن يرى مبرراً للشكوى من البخت والقول بأنه خانه ، (٣٦) .

على من يرغب في الوقوف في وجه البخت أن يعرف كلا الطريقتين . يجب أن يعرف الحرب الدفاعية والحرب الهجومية . وعليه أن يتغير على الفور ، وبغير سابق إنذار ، من حالة إلى أخرى . وماكيا فيلي أقرب بطبعه إلى تحبيل الهجوم . وعبر عن ذلك بقوله : « إن الأفضل هو الاتصاف بالجرأة لا بالحياة . لأن البخت كامرأة يتحتم إغاضته ، وأن يعامله أولئك الذين يرغبون في إخضاعه كما يعامل القارس المرأة » (٣٧) .

يدو مأكيا فيلي الذي جاء بنظرية « البخت » شخصاً بعيد الاختلاف عن مأكيانيلي مؤلف القصول السابقة . وليس ما تصادفه هنا أسلوبه المنطقي الواقعي الذي اعتدناه ، ولكننا تصادف أسلوباً اعتمد على الخيال والمبالغة . ومع هذا فلا تقتصر نظرية البخت إلى الأدمية من الناحية الفلسفية . فليست مجرد انحراف عن النظرية ، ولكنها وثيقة الارتباط بها . فإن مأكيا فيلي يحاول إقناع القارئ بعدم كفاية الاعتماد على الأسلحة المادية في الصراع مع الحظ . وهو لا يستخف بهذه الأسلحة بكل تأكيد . فهو يبحث الأمير في كل أجزاء كتابه على عدم إهمال فن الحرب ، وعلى الأمير أن يوجه إلى فن الحرب كل فكره وعنايته وقدراته العملية . (٣٨) وعليه ألا يبالى بأحكام العالم مادامت أسلحته تمتاز بتفوقها . فعليه أن يتبع في تصرفاته المبدأ القائل

(٣٦) الأمير . الفصل الخامس والعشرون المرجع نفسه ص ٤١٤ .

(٣٧) الأمير المرجع نفسه ص ٤١٦ .

(٣٨) الأمير المرجع نفسه الفصل السادس والعشرون .

بأن (الناس يكرهون ما يخشون) وهو يستطيع مواجهة كل الأخطار، لوتميزت أسلحته بقوتها، وكان له حلفاء ممتازون. ولن يتيسر له الحصول على هؤلاء الحلفاء إلا إذا توافرت له أسلحة محترمة (٣٩). هنا يتحدث ماكيافيلي كأحد أنصار « النزعة العسكرية ». وربما صادفنا عنده أول دفاع فلسفي جرى « عن النزعة العسكرية ». ولقد كتب ماكيافيلي بحثاً خاصاً يفن الحرب تناول فيه الكلام عن جملة دقائق فنية كأخطار اللجوء إلى الجنود المرتزقة والحاجة إلى تعميم الخدمة العسكرية بين كل المواطنين، وتقوى المشاة على الفرسان والملفعية. وما كتبه في هذه الناحية لا يهم إلا عند كتابة سيرته. وليس له أية أهمية من الناحية الفكرية. فلم يستطع ماكيافيلي في كتابه « فن الحرب » التحدث إلا كأحد المحواة البسطاء. وتجربته في هذا الميدان هزيلة غير كافية. فلن يستطيع من شغل وظيفة القيادة في ميليشيا فلورنسا سنوات قليلة أن يحسن الكلام عن فن الحرب، وأن يحكم كأحد الخبراء في فن الحرب. وإذا قارنا ما قاله بكل منجزاته، ستبدو هذه الأقوال جنيرة بالاهمال. ولكن هناك شيئاً آخر أهم من ذلك. فلقد اكتشف ماكيافيلي نوعاً جليداً من الاستراتيجية الذي يعتمد على الأسلحة النفسية بدلاً من اعتماده على الأسلحة المادية (٤٠). ولم يتحدث أى مؤلف آخر قبله عن هذا الاستراتيجية. وهذا الاستراتيجية مركب من عنصرين. إنه من خلق عقلية منطقية صافية هادئة، ومن ابتكار رجل يستطيع الاعتماد على كل من تجربته الشخصية الحصبة في مسائل الدولة ومعرفته العميقة بالطبيعة البشرية.

(٣٩) الأمير - المرجع نفسه : « أن تهرب آمن جانباً من أن تحب ، لو تجلب حسم المسألة الإختيار بين جالب من الجانبين » .
(٤٠) المرجع نفسه - الفصل الحادى عشر .

١٣ - إعادة احياء النظرية الرواقية ونظرية الحق الطبيعي في الدولة نظرية العقد الاجتماعي

يمثل القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر « فترة المخاض » في تاريخ العالم الحديث . فلقد بدأت روح جديدة تبرز في سائر جوانب الحضارة البشرية كالدين والفن والفلسفة ، وأثبتت قوتها . غير أن هذه الروح كانت لا تزال في حالة مضطربة . وفلسفة عصر النهضة غنية باتجاهاتها الجديدة المثمرة ، إلا أنها كانت مفعمة بأضخم المفناعات . بدأ العقل الحديث يشق طريقه ، وإن كان لم يتبين هذا الطريق بعد . فنحن نصافد إلى جانب مواهب المشاهدة التجريبية الكبرى ، ازدهارا جليلا لكل « العلوم السحرية » ، وحظيت علوم السحر والتنجم (والخيما) بأعظم تقدير . وكان أول لسان حال فلسفي للثورة الكوبرنيكية هوجيواردانو برونو . ويوصف برونو عادة بأنه من رواد العلم الحديث ، وشهادته . ولكنتا إذا درسنا أعماله سنرى صورة بعيدة الاختلاف . فإن إيمانه بالسحر لم يتزعزع . واتباع منطق « الفن الكبير » الذي اشتهر به رايونلدوس لولوس . هنا كما هو الحال في سائر الأنحاء ، كان كل شيء ما زال في حالة عدم استقرار . وكان الفكر الفلسفي منقسما على نفسه ، ومتجها في اتجاهات متعارضة .

وكان عظماء العلماء والفلاسفة في القرن السابع عشر هم أول من اتجه إلى القضاء على هذه الفوضى . وربما تركز كل ما أنجزوه في اسمين كبيرين هما جاليليو وديكارت . وبدأ جاليليو أبحاثه في الظواهر الطبيعية بتحديد عام لمهمة العلم والفلسفة ، فذكر أن الطبيعة ليست محايدة بالغموض ، كما أنها ليست بالشئ المعقد المشوش . إن الفلسفة مكتوبة في كتاب العالم الهائل ، الذي نراه دائما أمام أعيننا . ولكن

على العقل الإنسانى أن يتعلم كيف يحل رموز هذا الكتاب ، ويفسره : فهو مكتوب بلغة رياضية ، وليست رموزه مبركات حسية عادية ، بل مثلثات ودوائر ، وأشكال هندسية أخرى . ولو أخفقنا فى فهم هذه اللغة الهندسية سيتعلم علينا فهم كلمة واحدة من كتاب الطبيعة (١) . ومعارض فزياء ديكارت (٢) ، مع نظرات جاليليو فى جملة نواح ، كتفسيرها لظواهر الجزئية ، وتصورها العام لقوانين الحركة . وإن كانت نظرة ديكارت تعد ثمرة لنفس الروح الفلسفية التى ترى أن الفزياء ليست فرعاً مستقلاً من المعرفة الإنسانية . إنها جزء لا يتجزأ من العلم الرياضى الكلى الشامل *Mathesis universalis* الذى يبحث فى الأشياء على اختلاف أنواعها ما دامت خاضعة للنظام والقياس . وبدأ ديكارت بالشك الكلى . ولم يكن شكه شكاً مطلقاً ، بل كان شكاً منهجياً . وأصبح هذا الشك « نقطة أرشميدية » لعالم جديد فى الحقيقة الفلسفية ، ومركزاً ثابتاً محدداً له . وبدأ بديكارت وجاليليو عصر جديد من « الأفكار الواضحة المتمايزة » وتوارت علوم العصور الوسطى السحرية بتأثير الضوء الساطع الذى شاع من العلمين اللذين جاء بهما جاليليو ، وتأثير التحليل الهندسى والمنطقى الذى قام به ديكارت . وظهر فى أعقاب عصر « الاختيار » عصر « النضج » . وأصبحت الروح الحديثة واعية بطاقاتها الخلاقة ، واتجهت إلى تكوين نفسها وفهمها . وهكذا دبّت فى اتجاهات عصر النهضة المتفرقة المشتتة روح فكرية جديدة ساعدتها على الالتئام ، واختفى منها التشتت والانفصام ، وأصبحت تتركز حول محور عام . وبلغ العقل الحديث من الرشد فى فلسفة ديكارت ، وبدأ يقف على قدميه ، ويدافع عن حقوقه ضد كل النظرات التقليدية والمؤثرات الخارجية .

(١) جاليليو - *Il saggietore* مجموعة أماله فى ٢٠ جزء - طبعة فلورنسا ١٨٩٠ - ١٩٠٩ - الجزء السادس ص ٢٣٢ تضمن كتاب إرلست كاسير: الفرد والكون فى فلسفة النهضة بحثاً أوفى عن نظرة جاليليو إلى الطبيعة ، ص ١٦٥ ، ص ٧٧ .
(٢) ثمة بحث ممتاز للعلاقة بين فيزياء جاليليو وديكارت قام به كويريه *A. Koyré* فى « دراسات جاليلية » *Etudes Galiléennes* الجزء الثالث - جاليليو وقانون القصور الدائرى (باريس - هرمان ١٩٤٠) .

ولكن إذا كان عالم الفزياء قد أصبح شفافاً في نظر العقل الإنساني، فهل تيسر حدوث شيء مماثل في الميدان الآخر البعيد الاختلاف؟ ولو صح القول بأن المعرفة مرادفة للمعرفة الرياضية، هل نستطيع أن نأمل في الحصول على علم للسياسة؟ • يبدو للوهلة الأولى أن تصور مثل هذا العلم، وغايته، هو مجرد يوتوبيا • وربما أمكن انطباق قول جاليليو بأن الفلسفة مكتوبة برموز هندسية على الطبيعة، ولكنه لا ينطبق على حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية، حيث لا تصلح مصطلحات الرياضة في الوصف أو التفسير • فهي حياة تتألف من عواطف ومشاعر • أية محاولات في الفكر المجرد البحت لن تنجح - فيما يبدو - في الإحاطة بهذه المشاعر، أو وضع حلول لها، أو توجيهها إلى غاية معقولة.

ومع هذا لم يستسلم المفكرون في القرن السابع عشر لهذا الاعتراض الواضح. فقد كانوا جميعاً من العقلانيين الراسخين. وكان لديهم إيمان في قدرة العقل الإنساني، يكاد يكون مطلقاً. ويصعب مصادفة أي اختلاف في هذا الصدد بين المدارس الفلسفية المختلفة. ويمثل هوبز وهوجو جروشويس طرفين متضادين في فكر القرن السابع عشر السياسي، وبينهما اختلاف من حيث مسلماتهما النظرية وغايتهما السياسية، وإن كانا يتبعان نفس الأسلوب في التفكير والبرهان. ومنهجهما ليس تاريخياً وسيكولوجياً، ولكنه منهج تحليلي استنباطي. فلقد استلما مبادئهما السياسية من طبيعة الإنسان وطبيعة الدولة، وهما في هذا الشأن يتبعان نفس المثل التاريخي الكبير الذي ضربه جاليليو. ولدينا رسالة كتبها هوجو جروشويس، عبر فيها عن إعجابه القائل بعمل جاليليو (٣). ويصعب القول نفسه عن هوبز. إذ كان ما يطمح إليه منذ بدء عهده بالفلسفة هو خلق نظرية في عالم السياسة مساوية لنظرية جاليليو في عالم الفزياء، أي مساوية لها في الوضوح والمنهج العلمي وفي يقينها.

(٣) • هوجو - جروشويس Epistolae استردام ١٦٨٧ ص ٢٦٦. وكذلك مقال إرنست كاسيرر Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei (مصور الحقيقة ومشكلة الحقيقة عند جاليليو، في مجلة Scientia) ميلانو أكتوبر ١٩٢٧ ص ١٦٨.

وعبر هوجو جروشوس في مقدمة كتابه عن الاعتقاد نفسه ، فلقد
 اعتقد أنه من غير المتعذر على الإطلاق الاهتداء إلى « علم رياضي للسياسة »
 فإن أحداث حياة الإنسان الاجتماعية ليست مجرد جمع من الوقائع العشوائية
 المشوشة ، إنها تستند إلى أحكام لها نفس الصحة الموضوعية ، ومن
 المستطاع إثباتها كأي قضية رياضية ، فهي لا تعتمد على أية مشاهدات
 تجريبية عرضية ، أن لها طابع الحقائق الأبدية الكلية .

واشتركت كل النظريات السياسية في القرن السابع عشر ، رغم
 اختلاف غاياتها ووسائلها في أساس ميتافيزيقي واحد ، فاقد كان للفكر
 الميتافيزيقي الصدارة على الفكر اللاهوتي . غير أن الميتافيزيقا ذاتها ، بغیر عون
 من الرياضة ، لاحول لها ولا قوة ، وكاد الحد الفاصل بين هذين
 المجالين يختفي ، فلقد وضع سبينوزا ملهما في الأخلاق ، اتبع فيه المنهج
 الهندسي ، وذهب لايبنتز ربما إلى ما هو أبعد من ذلك ، فهو لم يتردد
 في تطبيق مبادئ العامة في العلم العام *Scientia generalis* ، والسلوك
 الأخلاقي الكلي *Characteristica universalis* على المشكلات الشخصية
 والسياسية ، وعندما دعى لايبنتز لإبداء رأيه في مسألة من هو الأحق
 بعرش بولنڈة ، كتب بحثا حاول فيه إثبات وجهة نظره (وهي اختبار
 ستافيسلاوس لتييرنسكي) اعتمد فيه على براهين صورية (٤) ، وكان
 كريستيان فولف — تلميذ لايبنتز — ، الذي اتبع المثال الذي ضربه أستاذه ،
 هو أول من ألف كتابا عن القانون الطبيعي ، الذي يتبع منهجا رياضيا
 صريحا (٥) .

ولكن ظهرت هنا مسألة أخرى لها أهمية كبرى ، كان لها أثر في
 حدث من تقدم في الفكر السياسي . فلو سلمنا بأنه من المستطاع —

(٤) لايبنتز *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften* (كتابات
 تاريخية وسياسية) تحت إشراف « آرثر كلوب » (هانوفر ١٨٦٤) الجزء الثاني ص ١٠٠ .
 (٥) كريستيان فولف *Jus gentium methodo scientifica pertractatum* حاله
 ١٧٤٩ — طبعة جديدة — أكسفورد ١٩٣٤ .

بل من الضروري - البرهنة على أية حقيقة سياسية أو أخلاقية على نفس النحو المتبع في الحقيقة الرياضية ، فأين نعر على الأساس الذي سيرتكز إليه مثل هذا البرهان ؟ ولوصح القول بوجود طريقة «أقليدية» في السياسة ، فإن علينا أن نترض أن في حوزتنا بديهيات ومسلّمات معصومة قاطعة في هذا الميدان أيضا . وبذلك أصبح أول هدف ترمى إليه أية نظرية سياسية هو البحث عن هذه البديهيات ، وصياغتها . وربما بدت لنا هذه المشكلة عسيرة ومعقدة للغاية . ولكن مفكرى القرن السابع عشر لم يشعروا شعورا مماثلا . وكان أغلبهم على يقين بأن هذه المشكلة قد تم حلها حتى قبل إثارتها . فنحن في غير حاجة إلى البحث عن المبادئ الأولى الحياة الاجتماعية للانسان . أن الاهتمام إليها قد تم منذ أمد بعيد . ويمكن إعادة تأكيدها وإعادة صياغتها والتعبير عنها في لغة منطقية ، هي لغة الأفكار الواضحة المتميزة : ورأى فلاسفة القرن السابع عشر أن هذه المهمة سلبية أكثر منها إيجابية : فكل ما علينا القيام به هو لإزاحة السحب التي أخفت حتى ذلك العهد ضوء العقل الواضح ، أى علينا أن نتناسى كل آرائنا وتحاملاتنا التي سبق أن تصورناها ، فكما قال مينيوزا : يتميز العقل بقدرته على إلقاء الضوء على نفسه وعلى ما يتعارض معه . إن لديه قدرة على الكشف عن الحقيقة والزيف على السواء .

وبعد الاتجاه العقلائي في السياسة في القرن السابع عشر محاولة لإحياء المعتقدات الرواقية . وبدأ هذا الاتجاه في إيطاليا ، ثم ساد الحضارة الأوربية كلها بعد فترة قصيرة . وانتقلت الرواقية الجديدة في سرعة من إيطاليا إلى فرنسا ، ومن فرنسا إلى الأراضي الواطئة ، ثم إلى إنجلترا والمستعمرات الأمريكية . وتكشف الكتب السياسية المعروفة في هذا العهد عن طابع العقل الرواق بوضوح وجلائه . ولم يتم بدراسة هذه الكتب العلماء والفلاسفة وحدهم . وأصبحت الكتب المماثلة لكتاب «بيير شارون» في الحكمة De la sagesse : وكتاب دوفير De la constance et consolation es calamitez publiques وكتاب جوسوس De constantia أو كتاب الفلسفة والسيولوجية الرواقية Philosophia

et Physiologica Stoica . نوحا من خلاصات الحكمة الأخلاقية . وكان أثر هذه الكتب قويا للغاية بحيث استطاع إثبات وجوده حتى في عالم المشكلات السياسية العلمية . فلقد استعين في تعليم الأمراء والأميرات بهذه الأبحاث الحديثة بدلا من كتب القرون الوسطى (٥) ونحن نعرف من الخل المعروف عن الملكة كريستينا ملكة السويد أن أسألتها لم يصادفوا طريقة أفضل في تعريفها بمشكلات السياسة ، من الرجوع إلى المراسلات التي وضعها ليسيوس والكتاب الرواقيون الكلاسيكيون (٦) .

وعندما طلب أصدقاء توماس جيفرسون منه سنة ١٧٧٦ ، اعداد مسودة لإعلان الاستقلال الأمريكي ، فإنه بدأه بالعبارات المشهورة : « إننا نرى أن هذه الحقائق بينه في ذاتها . فكل الناس قد وُلدوا متساوين . لقد منحهم الله حقوقا لا يمكن التنازل عنها ، ومن بين هذه الحقوق : الحرية والبحث عن السعادة . ولقد أنشئت الحكومات للناس لضمان هذه الحقوق . . فهي تستمد سلطاتها العادلة من رضا المحكومين » . وعندما كتب جيفرسون هذه الكلمات ، فإنه لم يعرف أنه كان يردد نفس لغة الفلسفة الرواقية . وكان من الميسور التسليم بما جاء في هذه العبارات بعد أن شاعت عند جميع عظماء المفكرين السياسيين منذ عهد ليسيوس وجروشيوس . ونظار إلى هذه الأفكار كلبسيات أساسية ليست في حاجة إلى تحليل أو برهان . فهي تعبر عن ماهية الإنسان وطابع العقل الإنساني ذاته . وسبق إعلان الاستقلال الأمريكي ، كما مهد له ، حادثة أخرى هي إعلان «الاستقلال الفكري» الذي نصادفه عند المفكرين النظريين في القرن السابع عشر . فمنذ ذلك العهد ، أثبت العقل لأول مرة سلطانه ، وحقه في التحكم في الحياة الاجتماعية للإنسان . وأمكنه التحرر من وصاية الفكر اللاهوتي ، وأصبح قادرا على النهوض على قدميه .

(٦) انظر مقال : ديكارت والملكة كريستينا ملكة السويد (ستكهولم) Bernann-Fischer

١٩٢٩ ص ٢٧٨ - ١٧٧

(٥) مثل كتاب De rege et regimine وكتاب De institutione principum

ولقد درس درامة تفصيلية كاملة تاريخ الحركة الفكرية الكبرى التي بلغت ذروتها في إعلان حقوق الانسان الأمريكى . وفي إعلان حقوق الانسان والمواطن في فرنسا . وأصبحنا نملك الآن - فيما يبدو - كل وقائع هذا التاريخ . ولكن معرفة الوقائع وحدها لا يكفي . فعلينا أن نحاول فهمها ، وعلينا أن نبحث عن أسبابها . وليست هذه الأسباب واضحة بأي حال . ويبدو أن المألة لم تحظ حتى الآن بأية إجابة مقبولة . فكيف تم فجأة إحراك نفس الأفكار - التي عرفت منذ ألقى سنة ، والتي لم تتوقف مناقشتها منذ ذلك العهد - في ضوء جديد كلية ؟ . فإن تأثير الفكر الرواقى قد استمر على الدوام بغير توقف . ويمكننا أن نكتشف آثاراً من هذه الأفكار في الشريعة الرومانية وعند آباء الكنيسة والفلسفة المدرسية (٧) . خير أن كل هذه الآثار كانت متصلة حينئذ بالاهتمامات النظرية ، ولم يكن لها أى أثر على مباشر . فلم تظهر هذه الأهمية العملية الماثلة لهذا التيار الفكرى العظيم إلا في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر . ومنذ ذلك العهد لم تعد فكرة الحقوق الطبيعية للانسان مجرد منهج أخلاقى مجرد ، بل أصبحت من بين دعائم الناحية السياسية العمالية ، فكيف تحقق هذا التغير ؟ وما الذى أنعش الأفكار الرواقية القديمة ، وأعاد لها قيدها القديمة ، وأهميتها في تشكيل العقل الحديث والعالم الحديث ؟

وتبدو هناك مفارقة في هذه الظاهرة : إذا نظرنا إليها نظرة سطحية . فهي تبدو متناقضة مع كل أرائنا السائدة عن طابع القرن السابع عشر . ولو كانت هناك أية خاصية تميز بها هذا العصر ، ويمكن اعتبارها العلامة المميزة لهذا العصر بأسره ، لصح القول بأن هذه الخاصية هي الشجاعة الفكرية والروح الراديكالية في الفكر . فلقد اعتمدت فلسفة ديكارت على مسلمة عامة دعت كل إنسان إلى أن يتناسى مرة واحدة في حياته كل ما عرف من قبل . كما دعت إلى رفض كل ما قاله الثقات ، وتحدى سلطان التقاليد . وأدى هذا المطالب الديكارتي إلى ظهور علوم جديدة في المنطق والابستمولوجيا والرياضة

والميتافيزيقا والفزياء والكونيات . ولكن يبدو للوهلة الأولى أن علم السياسة في القرن السابع عشر لم يتأثر بهذا المثل الديكارتي الجليد . فهو لم يسلك أى طريق جديد على الإطلاق . ويبدو على عكس ذلك أنه قد واصل السير في الطريق التقليدى العريق . فكيف نحل هذه الحقيقة ؟ غنى عن البيان أن أساس حضارة القرن السابع عشر ليس نفس الأساس الذى اعتمدت عليه الحضارة اليونانية الرومانية . فهناك اختلاف فى أحوال الفكر والدين والمجتمع والاقتصاد . فكيف يستطيع أى مفكر جاد محاولة حل مشكلات هذا العصر : أى مشكلات العصر الحديث ؛ بالجوء إلى تصورات قد تم وضعها قبل ذلك بألنى سنة ؟

ثم سبب مزدوج ربما فسر هذه الحقيقة . ولا يعني هنا مضمون النظرية الرواقية ، بقدر ما تعنيها المهمة التى استطاعت هذه النظرية أن تحققها فى الصراعات الأخلاقية والسياسة فى العالم الحديث . وكى نفهم هذه المهمة ، علينا الرجوع إلى الأحوال الجليدة التى ترتبت على عصر النهضة وعصر الإصلاح الدينى . وسيتبين لنا أن خسارة فادحة قد تحققت فى مقابل الاتجاهات التقدمية العظمى فى عصر النهضة التى لا يمكن إنكارها . إذ تعرض للانحلال : التوافق الباطنى والوحدة اللذين كانا من مميزات حضارة العصر الوسيط . وما من شك فى أن العصر الوسيط لم يكن متحرراً ككل التحرر من الصراعات العميقة . فلم يقف الصراع بين الكنيسة والدولة . وحدثت مجادلات لا تنتهى فى مسائل المنطق والميتافيزيقا واللاهوت . على أن أسس الحضارة الوسيطة الأخلاقية والدينية لم تتأثر جدياً بهذه المشاحنات . فلقد استند الواقعيون والاسميون والعقلانيون والصوفيون والفلاسفة واللاهوتيون إلى قاعدة وطيدة مشتركة ، لم تعرض على الإطلاق لأى شك . وتزعزعت هذه القاعدة بعد القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ولم تستطع استعادة رسوخها السالف مرة أخرى . وتحطمت سلسلة « مراتب الوجود » التى خصصت لكل كائن مكاناً وطيداً فى نظام الأشياء . وحرّم المذهب القائل بمركزية الشمس فى الكون ، الانسان من هذا الامتياز . بعد أن أقصاه وشرده

فى عالم لامتناه ، إن جاز مثل هذا القول . وادى التصدع داخل الكنيسة الى تعرض العقيدة المسيحية للخطر والتداعى ، بعد أن أصبح كل من العالم اللبى والعالم الأخلاقى يفتقران - فيما يبدو - إلى أى محور ثابت . واستمر اللاهوتيون والفلاسفة خلال القرن السابع عشر يتطلعون إلى الأمل فى الاهداء إلى مثل هذا المحور مرة أخرى . وحرص أحد كبار مفكرى هذا العصر على العمل بغير انقطاع لحل هذه المشكلة . فلقد بذل لا يمتز عدة محاولات جادة للثور على قاعدة تساعد على إعادة توحيد الكنائس المسيحية المتفرقة . ولكن باءت هذه المحاولات كلها بالفشل . وبدأ واضحا فى نطاق الكنيسة ذاتها استحالة إعادة الكاثوليكية إلى سابق عهدها . ولو وجب حقاً ظهور مذهب كلى فى الأخلاق أو الدين فعليه أن يستند إلى مبادئ يمكن أن تجمع على قبولها كافة الشعوب والعقائد والطوائف . وبدأ أن الرواقية وحدها هى المذهب الوحيد القادر على النهوض بهذه المهمة . وبذلك أصبحت الرواقية أساس الدين « الطبيعى » ومذهب القوانين الطبيعية . والفلسفة الرواقية غير قادرة على معاونة الإنسان على حل مضكلات الكون الميتافيزيقية ، ولكنها تتضمن عهداً أكثر من ذلك أهمية وقيمة بإمكان استعادة « الجلال » الأخلاقى للإنسان . ورأت هذه الفلسفة عدم إمكان ضياع هذا الجلال ، لأنه لا يعتمد على أية عقيدة توجماطيقية أو أى وحى خارجى . فهو يعتمد على الإرادة الأخلاقية وحدها ، وعلى القيمة التى يضيفها الإنسان على نفسه .

كانت هذه هى الغاية العظمى - والتمنية حقاً - التى وعدت نظرية الحق الطبيعى العام الحديث بتحقيقها . فلم يكن هناك مفر ، بغير هذه النظرية ، من التعرض إلى فوضى أخلاقية كاملة ، كما يعتقد . وكان بوسويه من كبار اللاهوتيين فى القرن السابع عشر ، ويمثل تقاليد الكنيسة الكاثوليكية وساطعاتها القديم ووحدها الداخلية . غير أنه اضطر كذلك إلى المسيرة . إذ كان لا مناص له من التجوء إلى هذا السبيل للمحافظة على العقيدة المسيحية فى هذا العصر ، أى فى عالم الملك لويس الرابع عشر . وامتلح الملك لويس الرابع عشر ووصفه بأنه حامى الدين المسيحى والمدافع عنه ، وساد الإعجاب

به ، وأطلق عليه اسم الملك المسيحى *Rex Christianissimus* ، وإن تعذر اعتبار بلاطه مكاناً مناسباً تستطيع المثل المسيحية القديمة أن تحيا فيه وتهضر .

وبغثة ظهر الصراع الخفى فى عهد الملك لويس الرابع عشر سافراً فى التراع الذى احتدم بين البانسينية واليسوعيين . وربما بدا من العسير للغاية للوهلة الأولى إدراك المعنى الحقيقى لهذا الصراع ، ومغزاه . ولو حاول أى قارئ حديث دراسة كتاب يانسن العظيم عن القديس أغسطين ، فإنه يشعر بخيبة أمل كاملة ، إذا أراد أن يفهم كيف استطاع مثل هذا الكتاب إثارة مثل هذه المشاعر العاصفة العنيفة . نعم كيف استطاع كتاب من كتب اللاهوت المدرسى يتناول أكثر المسائل اللوجماتيقية غموضاً وخفاء أحداثاً هزة فى النظام الأخلاقى والاجتماعى ، وأن يكون له مثل هذا الأثر الفادح على الحياة الفرنسية العامة ؟

ونحن نصادف الإجابة عن هذا السؤال إذا قرأنا كتاباً من أعظم الكتب التى ظهرت فى الأدب الفرنسى خلال القرن السابع عشر . إذ بدأ باسكال رسائله الريفية (البروفسيال) بمناقشة لأدق مشكلات اللاهوت اللوجماتيقية . أى بالفرقة بين النعمة الإلهية « الكافية » ، و « الفعالة » ، وبين القدرة « الحقيقية » للارادة الإنسانية على إدراك الشريعة الإلهية ، والقدرة « التخريبية » لها . ولكن لم يكن هذا أكثر من مقدمات . فلقد أقدم باسكال على حين غرة ، دون سابق إنذار على تغيير مشكلته وتعديل أسلوبيه . وهاجم خصومه من زاوية أخرى ، واختار لهجومه موضعاً أكثر حساسية ، بعد أن نبذ المذهب اليسوعى الأخلاقى بما فيه من غموض وانحراف . ولم يتحدث باسكال كواحد من اللاهوتيين ، إذ كانت عقلية منطقية ورياضية ، أكثر منها عقلية لاهوتية . ولذا فإنه لم يقنع بتجريح اللاهوت الأخلاقى لليسوعيين . ورأى ضرورة البحث عن دوافعه من منطقية وأخلاقية على السواء . فما الذى حث أصحاب هذه الفتاوى اليسوعية على كتابة كتبهم ، وترويجها ؟ وتبعاً لما جاء به باسكال ، يمكن أن يجاب عن هذا السؤال

بكلمة واحدة . أن اليسوعيين ينتمون إلى (نظام كذبي ذى طابع عسكري) .
ولقد بلغوا كل ما فى وسعهم للمحافظة على الساطة المظلمة للبابا والكنيسة
الكاثوليكية . وضخوا بدخل ثمين وغال لتحقيق هذه الغاية . وبذلك لم تعد
للمثل المسيحية القديمة برصاتها وقارها أى مكان . واقتضى الأمر التضحية
بها . وبدا أن السبيل الوحيد لإنقاذ الكنيسة ، أو لإنقاذ الدين المسيحى -
فالاثناين يعينان نفس الشيء عند الكتاب اليسوعيين - هو إنشاء أخلاق
جديدة ، أو *Morale relâché* (نظام أخلاقى منحل) . كانت هذه هى
مقدمات المذهب اليسوعى التى كشف عنها النقاب تحليل باسكال المنطقى
بلنوعته وقسوته . ففيه تبين أن الأخلاق اليسوعية هى ثمرة ضرورية
للسياسة اليسوعية .

وذكر باسكال : « إن غاية هؤلاء اليسوعيين ليست إفساد الأخلاق .
فهم لا يقصرون إلى ذلك . كما أن مهمتهم لا تقتصر على إصلاح الأخلاق ،
لأن هنا يدل على سياسة رديئة . أن ما يقصرونه فى نظره هو الآتى : أنهم
شديدو الثقة بأنفسهم بحيث يعتقدون أنه من المفيد - ومن الضرورى - لخير
الدين أن يذبح صيتهم فى كل الأنحاء ، وأن تتوفر لهم القدرة على التحكم فى
جميع الضمائر . وهم يستعملون بقدرة قواعد الإنجيل الصارمة فى التحكم فى
بعض الناس فيستخرونها لغاياتهم كلما سنحت الفرصة لذلك . ولكن لما كانت
هذه القواعد لا تتوافق مع أراء الغالبية العظمى من الناس ، فلأنهم قد تخلوا
عنها مراعاة هؤلاء الناس ، ولتحقيق شعور كل بالارتياح . وعلى ذلك ، ولما
كان الأمر يتطلب معاملة أشخاص يمثلون اتجاهات بخلفه من الحياة ،
وينتمون إلى شعوب مختلفة ، أصبح من الضرورى تخصيص دعاة قادرين
على التناسب مع هذه الجموع المختلفة . . . فخصصوا نخبة ممتازة لمواجهة
هذه النخبة المخارة ، بينما عمل كثرة من الدعاة من أنصار التهاون على عرض
خدماتهم على الكثرة التى تؤثر الانحلال . وعلى هذا النحو أمكنهم الانتشار
فى سائر أنحاء الأرض اعتمادا على (سياسة مواجهة الاحتمالات كافة) التى

تعد أصل كل هذه الفوضى وهذا الانحراف . . . ولا شيء من ذلك يخفى عليهم . مع مراعاة أمر واحد وهو البراعة في إخفاء مقاصدهم البشرية والسياسية وراه الدعوى للعناية الإلهية والمسيحية . وكأن الإيمان الذى تعززه التقاليد لم يكن على الدوام شيئا واحدا لا يتغير في كل زمان ومكان، وكأن أى حكم مضطرب إلى مسايرة الشخص الذى يتحتم عليه الخضوع لهذا الحكم « (أ) » .

كانت هذه هى الهوة العميقة الواسعة التى تسببت فى قسمة الكتاب اللاهوتيين إلى معسكرين متضادين . وبمجرد إدراك هذه الهوة سيتضح استحالة سدها . وبعد أن نشر باسكال رسائله الريفية (البروفنسيال) ، لم يعد من اليسور التوفيق أو المصالحة . وبقى حل بديل واحد . فقد أصبح الإنسان مطالبا بالاختيار فى سلوكه الأخلاقى بين تقيضين . . الطرف الأول يمثل الصرامة والحشوة التى يطالب بها اليانسينيون : أما الطرف الثانى فهو المذهب اليسوعى بتهاونه ومرونته . ولكن ما دور الفلسفة فى هذا الصراع ؟ هل يتوقع لإقدام معاصرى جاليليو وديكارت على الانقياد إلى مذهب القديس أغسطين فى النعمة الإلهية وحرية الإرادة ؟ . وهل تستطيع فلسفة القرن السابع عشر ، فلسفة الأفكار الواضحة المتمايزة ، العودة إلى التفرقة المدرسية بين « الكافية » و « الفعالة » وبين « النعمة الإلهية اللازمة » و « النعمة الإلهية الفعالة » أو هل كان فى وسع فيلسوف إنسانى وأخلاقي مثل هوجو جروشويس يميز بعظمة عقله وسموه ، أن يخضع « للنظام الأخلاقى المنحل » ، أى لتهاون الأخلاق الذى دعا إليه اليسوعيون ؟ . إن اللجوء إلى هذين السبيلين أمر مستحيل . على أن المفكرين الفلاسفة فى القرن السابع عشر ، لم تكن لديهم أية حاجة إلى أى « لاهوت أخلاقى » ، بل لعلمهم كانوا يعتقدون فى دلالة هذا التصور ذاته عن مثل هذا اللاهوت ، على التناقض اللفظى . فافقدوا المبدأ الرواقى الذى يدعو إلى استقلال العقل استقلالا مطلقا . فللعقل مستقل ، ويعتمد على

ذاته . وهو ليس في حاجة إلى أي عون خارجي ، بل هو لن يقبل هذا العون إذا عرض عليه . فعليه أن يشق طريقه ، وأن يؤمن بقدرته وقوته .

وأصبح هذا المبدأ دعامة لكل مذاهب الحق الطبيعي . وعبر عن هذا المذهب تعبيرا كلاسيكيا هوجو جروشويس في مقدمة كتابه . ويقول جروشويس أن إرادة الكائن القادر على كل شيء ذاتها لن تستطيع تغيير مبادئ الأخلاق ، أو نقض هذه الحقوق الأساسية التي كفلتها القوانين الطبيعية . وتستطيع هذه القوانين المحافظة حل صحتها الموضوعية حتى إذا افترضنا المستحيل ، وقلنا بعدم وجود إله ، أو قلنا بأنه لا يعنى بأمور البشر (٩) .

وربما ازداد وضوح الطابع العقلاني لفلسفة القرن السابع عشر السياسية ، إذا نحن اتجهنا إلى النظر إلى منهجها العام ، بدلا من اتجاهنا إلى تحليل أسسها الأولية . وأما فيما يخص مسألة مبادئ النظام الاجتماعي ، فلننا نصادف تعارضا بين المذاهب المطلقة كنهج بودان وهوبز ، وبين المدافعين عن حقوق الشعب واستقلاله . ولكن ثمة اتفاق في نقطة واحدة بين الطرفين رغم ما بينهما من صراع ، فلقد حاولا إثبات وجهة نظرهما بالرجوع إلى نفس الافتراض الأساسي ، بعد أن أصبحت فكرة اعتماد الدولة على عقد اجتماعي من القواعد المسلم بها في الفكر السياسي في القرن السابع عشر .

وتدل هذه الواقعة على خطوة حاسمة كبيرة ، بالنسبة لمشكلتنا . فنحن لو اتبعنا هذه النظرة ، وأرجعنا النظام القانوني والاجتماعي إلى أفعال فردية حرة ، وقلنا بوجود عقد اجتماعي يخضع له المحكومون باختيارهم ، سيختفي في هذه الحالة كل سرخى "فليس هناك شيء أقل خفاء من العقد . ويتطلب إجراء العقد دراية كاملة بمعناه وعواقبه . فهو يستلزم كأساس له إجماعاً على الموافقة عليه من جميع الأطراف المعنية . ونحن إذا أرجعنا الدولة إلى مثل هذا الأصل ، فإنها ستصبح واضحة ومفهومة إلى أبعد حد .

ولم تدرك هذه النظرة العقلانية بأى حال على أنها اعتمدت على البحث التاريخي . واتجه فلاسفة قلائل - في مناخ - إلى القول بأن « أصل » الدولة ، كما تم تفسيره في نظريات العقد الاجتماعي سيساعدنا على تبيين بدايتها . ولا جدال أننا ان نستطيع تحييد لحظة محددة في التاريخ الانساني ، ظهرت فيها الدولة لأول مرة . وإن كان مثل هذا التقص في المعرفة التاريخية لا يهم المفكرين النظريين ، أصحاب فكرة العقد الاجتماعي في تفسير أصل الدولة . فمشكلتهم تحليلية ، وليست تاريخية . أنهم قد فهموا كلمة « أصل » بمعنى منطقي ، لا بمعنى « السبق الزمني » . فليس ما يسعون للبحث عنه بداية الدولة ، بل مبدأ الدولة أو تبرير وجودها *raison d'être*

سيوضح هذا الكلام بوجه خاص إذا نحن درسنا فلسفة هوبز السياسية . وهوبز نموذج للروح العامة التي أدت إلى ظهور النظريات المختلفة في العقد الاجتماعي . ولم تقبل نتائجه على الاطلاق بوجه عام . فلقد صادفت معارضة ولكن كان لمنهجهم أثر قوى . وهما المنهج الجدلي ثمرة لمنطق هوبز . ولا تعتمد القيمة الفلسفية لأعمال هوبز السياسية اعتماداً كبيراً على موضوعها ، بقدر اعتمادها على صور براهينها واستدلالاتها . ويذكر لنا هوبز في الفصول [الأولى من كتابه *De Corpore* نظريته في المعرفة . فالمعرفة عنده هي البحث عن المبادئ الأولى ، أو عن « العلل الأولى » على حد تعبيره . وإذا أردنا فهم أى شيء ، فعلياً أن نبدأ بتعريف طبيعته وماهيته . وسيتبين لنا بمجرد الاهتمام إلى هذا التعريف ، اعتماد الشيء كل خصائصه بطريقة استنباطية صرفة . ولكن التعريف لن يكون كافياً مادام سيقنع بالتركيز على خاصة بالذات من الموضوع . وينبغي أن تكون التعاريف الصسية قادرة على الدلالة على « الأصل » أو « العلة » . فعلياً ألا تكفى بالإجابة عن سؤال ماهو الشيء ، بل تكون قادرة على إجابة السؤال الخاص لماذا هو كذلك . ولن نستطيع الاهتمام إلى تبصر حقيقى ، إلا إذا اتبعنا هذا الطريق . ويقول هوبز : (حيث لا يكون هناك بحث عن الأصل ، لن تكون هناك فلسفة)

حققة (١٠) ، ولكن هوبز لم يفهم على الإطلاق هذا « البحث عن الأصل » كعملية فزيائية أو تاريخية . وطالب حتى في الهندسة بتعاريف تساعد على تبين الأصل أو العلة . فإن موضوعات الهندسة لن يتيسر فهمها فهماً تاماً إلا إذا تم إنشاؤها . واضح أن هذا العقل الإنشائي ، إنما هو فعل عقلي ، وليس عملية تعتمد على الارتداد في الزمان . فما نبهت عنه هو « أصل » في العقل وليس أصلاً في الزمان . فنحن نحاول تحليل الموضوعات الهندسية إلى عناصرها الأولى ، ونعيد إنشائها اعتماداً على عملية تركيبية للفكر . ويصح نفس المبدأ عن الموضوعات السياسية . وعندما وُصف هوبز النقلة من حالة « الطبيعة » إلى « الدولة السياسية » ، فإنه لم يبد أي اهتمام بالأصل التجريبي للدولة . فإن نقطة البحث لا تتركز حول تاريخ النظام الاجتماعي السياسي ، ولكنها تتركز على قيمته . وليس الأساس التاريخي للدولة هو المهم ، ولكنه الأساس القانوني لها . هذه المسألة الخاصة بالأصل القانوني للدولة ، هي التي أجابت عنها نظرية العقد الاجتماعي .

وبلغت نظرية هوبز ذروتها في القول الدال على المفارقة، الذي ذكر فيه عدم انقسام الرابطة القانونية بين الحاكم ورعاياه ، بمجرد توثيقها، أي أن الاتفاق على الخضوع ، الذي يرضى به الفرد ، فيطرح كل حقوقه وحرية ، هو أول مسلمة وأول خطوة تؤدي إلى النظام الاجتماعي . ولكن هذا الاتفاق هو الخطوة الأخيرة أيضاً ، من جهة أخرى . فبعد هذا الاتفاق لن يظل الأفراد كائنات مستقلة . ولن تكون لهم أية إرادة تخصهم ، وذلك بعد استيعاب إرادة المجتمع في إرادة حاكم الدولة ، هذه الإرادة (إرادة الحاكم) غير مقيدة . فليس هناك أي سلطان إلى جانب سلطان الحاكم المطلق أو أسمى منه (١١) . واضح أن هذا الفرض لا يقوم على أي دليل . إذ لا يمكن إثباته أو تبريره اعتماداً على الفكرة العامة عن العقد الاجتماعي . وعند ماتم

(١٠) هوبز De corpore الجزء الأول القسم ٣ ، ٨ (لندن - يومن

١٨٣٩) .

(١١) هوبز ٥-٧ الواجبات ١٧-١٩ .

الربط بين هذه الفكرة وبين المنهج الرواقى الخاص بالحقوق الطبيعية . تمخض ذلك عن نتائج متعارضة للغاية . فمن الواضح أن الأفراد عندما يشتركون فى اتفاق بعضهم مع بعض ومع الحاكم . فإنهم لن يعملوا إلا لأنفسهم . وليس فى مقصورهم خلق نظام صارم مطلق ، أو فرض نظام يتقيد به أخلافتهم . كما أنه من المتعذر أيضا تنازل الجليل الحاضر عن كافة الحقوق بصورة مطلقة وبغير قيد ولا شرط ، ونقل هذه الحقوق إلى الحاكم . وتمت حق واحد على الأقل لا يمكن التخلي عنه ولا تركه . هذا الحق هو حق التمتع بالشخصية . وعندما ناقش هذا المبدأ أعظم الكتاب تأثيرا فى السياسة فى القرن السابع عشر ، فإنهم رفضوا النتائج التى استخلصها هوبز . وأنهموا المنطق العظيم بالتناقض اللفظى . فلو تنازل أى إنسان عن شخصيته ، لكان معنى هذا تنازله عن كيانه الأخلاقى ، أنه سيصبح شيئا جامدا ميتا . وكيف يتسنى لمثل هذا الشيء الزام نفسه . كيف يشارك فى عهد أو عقد اجتماعى ؟ هذا الحق الأساسى - حق التمتع بالشخصية - يتضمن سائر الحقوق الأخرى . فمحافظة الشخص على شخصيته . والنهوض بها حق كلى . وهو ليس خاضعا لأهواء أى أفراد ولا أهوائهم ، ومن ثم فلا يمكن نقله من فرد لآخر . وبذلك يكون « الاتفاق » على تفويض سلطة للحاكم ، الذى يعد الأساس القانونى لكل السلطات المدنية ، قد تضمن قصورا كامئا فيه . فليس هناك ميثاق يتعهد فيه الجميع بالخضوع يتنازل بموجبه الفرد عن حالة القاعلية الحرة ، ويتخلى فيه عن ذاته . إذ لو حدث مثل هذا التخلي ، فإن معناه هو تنازله عن « خلقه » و « سلوكه » ، الذى تعتمد عليه طبيعته وماهيته ، لأنه سيفقد آدميته .

١٤ - فلسفة عصر التنوير ،

ونقادها الرومانتيكيون

أثبت القرن الثامن عشر (عصر التنوير) أنه من أخصب العصور ، من ناحية تقدم الفكر السياسى . ولم يسبق على الإطلاق أن قامت فلسفة السياسة بمثل هذا الدور الحاسم الهام : فهي لم تعد تبلى مجرد فرع من فروع الفكر ، بل أصبحت المركز الذى تلور حوله كل أعمال الفكر . وأصبحت كل الاهتمامات النظرية الأخرى تتجه إلى هذه الغاية ، وتركز حولها .

وذكر روسو فى اعترافاته : « من بين الأعمال المختلفة التى أقوم بأعدادها ، عمل فكوت فيه طويلا ، وشعرت بشغف كبير عند الاشتغال به ، وكنت أرب أن أكوس خيائى كلها من أجله . فهو فى رأى الذى سيرفع من شأنى . هذا العمل هو كتابى (النظم السياسية) . . . لقد أصبحت ادرك أن كل شيء مرتبط ارتباطا جنريا بالسياسة . وحيثما اتجهنا سندرك أن كل شعب لن يستطيع أن يمثل غير طبيعة الحكومة التى صممتها » (١)

على أن عصر التنوير ، رغم اهتمامه الجاد بكل المشكلات السياسية فإنه لم يضع فلسفة جديدة للسياسة . ونحن عندما ندرس أعمال أشهر المؤلفين وأعظمهم تأثيرا ، فإننا سندعش عندما نرى أنها لم تتضمن أية نظرية جديدة كل الجدة . فلقد تكررت الأفكار ذاتها المرة تلو الأخرى . ولم تكن الأفكار من ابتكار القرن الثامن عشر . وكان روسو يميل إلى لغة المقارقات . ولكنه عندما يتحدث فى السياسة ، فإننا نستمتع إلى لغة معتدلة مختلفة للغاية . وليس هناك فى المعانى التى جاء بها روسو عن غاية الفلسفة السياسية ومنهجها أو عن مذهب علم جواز إبطال الحقوق الإنسانية أو احباطها أى شيء لم

(*) Institutions Politiques

(١) « روسو » - الاعترافات الكتاب التاسع (Every man's) نيويورك الجزء

الثانى من ٥٥ .

يسبق ظهور مثل له في مؤلفات جروشيوس وبوفندورف : أو أى شئ لم يقتد فيه بنظر أيتها . ويرجع فضل روسو ومعاصريه إلى ناحية أخرى . فلقد عنوا بالحياة السياسية أكثر من عنايتهم بالمذاهب السياسية . فهم لم يسعوا إلى إثبات المبادئ الأولى لحياة الإنسان الاجتماعية ، ولكنهم اتجهوا إلى تأكيدها وتطبيقها . ولم يقصد كتاب القرن الثامن عشر إثبات أية أصالة لهم في مسائل السياسة . والواقع أنهم اعتبروا الأصالة في هذا المجال أمرا مشكوكا فيه إلى أبعد حد . وحلوا دائما الانسكلوبيديون الفرنسيون اللذين كانوا لسان حال لعصرهم مما سموه بالروح الملحبة . ولم يتطلعوا إلى منافسة المذاهب الكبرى في القرن السابع عشر كذهب ديكارت وسبينوزا ولايبنتز . وكان القرن السابع عشر نرنا ميتافيزيقيا . وقام بخلق ميتافيزيقا للطبيعة وميتافيزيقا للأخلاق . وكف عصر التنوير عن العناية بهذه التأملات الميتافيزيقية ، ولم تتركز جهوده كلها على الناحية النظرية ، بقدر تركيزها على نقطة أخرى ، هي الناحية العملية ، فلم يعد ينظر إلى الأفكار على أنها « أفكار مجردة » . وبحولت هذه الأفكار إلى أسلحة للصراع السياسى الكبير . ولم يتجه البحث عن : هل تعد هذه الأسلحة جديدة ، ولكنه اتجه إلى الاهتمام بمدى كفاءتها . وثبت في أغلب الأحوال أن الأسلحة القديمة هي الأفضل ، والأقوى .

ومن المستبعد أن يلزم الكتاب الانسكلوبيديون ، وآباء الديمقراطية الأمريكية ، من أمثال ديلمر ، وديلرو وجيفرسون مايعنيه التساؤل عن جانب الطرافة في أفكارهم . فلقد كانوا جميعا مقتنعين - من جهة معينة - بأن هذه الأفكار قديمة قدم العالم . ونظر إلى هذه الأفكار كأشياء كانت موجودة على الدوام في سائر الأئحاء ، وآمن بها الجميع . فقال لابروير أن العقل شئ « يتقى إلى كل زمان » .

وكتب جيفرسون في ٨ مايو سنة ١٨٢٥ رسالة إلى « هنرى لى » قال فيها :
« إن غاية إعلان الاستقلال ليست البحث عن مبادئ جديدة أو براهين جديدة لم يسبق التفكير فيها إطلاقا . كما أن ليست الغاية مجرد قول أى شئ لم يسبق قوله من قبل . أن المقصود هو عرض كنه الموضوع للناس

في كلمات واضحة راسخة بحيث تحظى بموافقتهم . فهذه الغاية لا تهدف إلى اظهار أية أصالة من ناحية المبدأ ، أو التأثير العاطفى . كما أنها ليست منقولة عن أية كتابات سالفة بالذات . لقد قصد بها التعبير عن الروح الأمريكية . وأن تضمنى على هذا التعبير أصبح طابع وروح تلميه المناسبة » (٢) .

على أن المبادئ التى وضعت فى إعلان استقلال أمريكا ، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن فى فرنسا ، لم تكن مجرد تعبيرات عن عاطفة جماهيرية عامة فحسب (٣) . فليس هناك ما هو أدل على الوحدة الكامنة فى القرن الثامن عشر من قيام أعظم مفكرى هذا العصر ، منتقد العقل النظرى ، (يقصد كانط) بترديد نفس المبادئ ، وتأكيدها .

كان كانط من المعجبين المتحمسين للثورة الفرنسية . ومن دلائل رجاحة عقله وقوة خلقه ، أنه لم يعطل عن حكمه عندما بلغت غاية الثورة الفرنسية كأنها قد أنقضت . فظل لإيمانه بالقيمة الأخلاقية للأفكار التى عبر عنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن راسخا لا يتزعزع .

وقال كانط : «مثل هذا الحادث لا يقتصر أثره على الأفعال الحسنة أو السيئة

(٢) « توماس جيفرسون » - Writings - تحقيق بول شتر فورد (نيويورك Putnam ١٨٩٩ طبعة Modern Library ص ٧١٩ .

(٣) لنا فى حاجة إلى غرض المسألة التى دار حولها نقاش طويل عن الأصل التاريخى لإعلان حقوق الإنسان الفرنسى . وحاول جورج Jellinek فى بحث نشر سنة ١٨٩٥ أن يثبت أنه من الخطأ اعتبار إعلان حقوق الإنسان والمواطن نتيجة لمذاهب الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر . وتما لما يراه جليتيك علينا البحث عن الأصل الحقيقى للأفكار القانونية والسياسية للثورة الفرنسية فى وثيقة الحقوق الأمريكية ، وبخاصة وثيقة الحقوق التى نشرتها ولاية « نرجيب » . وركز مؤلفون آخرون على إنكار هذه النظرية . راجع على سبيل المثال كتاب Marcaggi - « ماركاجى » -

Les origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789 (صل إعلان حقوق الإنسان سنة ١٧٨٩ - باريس ١٩٠٤) . فى هذه الحالة ، لا يكون لمسألة الأسبقية أكثر من قدر قليل من الأهمية . وغنى عن البيان أن هذه الأفكار التى يتضمنها إعلان حقوق الإنسان ليست من اختراع جيفرسون أو آدم ، أو تاليت أو كوندروسيه .. إن كل ما قاموا به هو التعبير عن المعتقدات التى آمن بها كل رواد نظرية « الحقوق الطبيعية » .

التي قام بها الناس . بحيث تضاعف قدر ما انصف بعظمته ، وارتفع شأن ما انصف بضآلته ... واختفت منشآت مجيدة عريقة ، وتنابد لامنها من الأرض منشآت أخرى . لا لا شيء من هذا القبيل ! . إن الثورة التي قام بها شعب بارع . وقد لنا أن نعيش لئراها ، معرضة للنجاح أو الإخفاق . وهي قد تكون حافلة بمصائب وأحداث فظة ، تدفع أي إنسان خبير (حتى إذا رضى عن مؤازرتها) إلى التصميم على عدم إعادة هذه التجربة بمثل هذا الثمن الباهض . ورغم كل هذا فقد صادفت مثل هذه الثورة لدى جميع المشاهدين شعوراً بالتعاطف اقرب من درجة الحماسة لا يمكن أن تنسى مثل هذه الظاهرة في تاريخ البشرية . فلقد أثبتت احتواء الطبيعة الإنسانية على ميل إلى ما هو أفضل . واستعداد لبواغيه . وهذا أمر ما كان بمقدور أي سياسى أن يتنبأ به ، إذا اعتمد على تذكر الأحداث السالفة (٤) .

جرت العادة على وصف روح القرن الثامن عشر بأنها روح « مستغرقة في النظريات » . على أنه لو عني بهذا الوصف « الاتجاه المجرى القاتر ، والاهتمام عن المشكلات العقلية للحياة العملية والاجتماعية والسياسية ، فلن يكون هناك أي وصف أبعد من ذلك عن الكفاية وإصابة الحقيقة . لقد كان مثل هذا الاتجاه بعيدا كل البعد عن تصور مفكرى عصر التنوير . وما كان من المستبعد أن يرضى هؤلاء المفكرون جميعا عن المبدأ الذى صاغه كانط فيما بعد وأكد فيه « أولوية العقل العملى » . فهم لم يسمحو إطلاقا بوجود أي حد فاصل قاطع بين العقل النظرى والعقل العملى . ولم يفصلوا انشأما عن الحياة . وربما لم يظهر من قبل توافق مماثل لما حدث في القرن الثامن عشر بين الناحية النظرية والناحية العملية ، وبين الفكر والحياة . فاقدمت تحولات كل الأفكار على الفور إلى أفعال . وكل الأفعال خاضعة لمبادئ عامة ، ويتبع في الحكم عليها معايير نظرية . هذه الظاهرة هي التي زودت حضارة القرن الثامن

(٤) كانط Der Streit der Fakultäten « الصراع بين الملكات »
 ١٧٩٨ البسم الثاني من أعماله التي أشرف على نشرها إرنست كاسيرر الجزء السابع
 ص ٣٨٧ وص ٤٠١ .

عشر بالقوة والوحدة . لقد التقى الأدب والفن والعلم والفلسفة حول مركز واحد ، وتعاونوا جميعا في سبيل تحقيق نفس الغاية . وحدث لهذا السبب تهليل وحساس عام للأحداث السياسية الكبرى التي تحققت في هذا القرن . وكتب كونودورسيه : « لا يكفي أن تكون هذه الحقوق الأصلية (غير المعروفة) حية في كتابات الفلاسفة . . وقلوب الخبيرين . فينبغي أن يطلع عليها الجبهة والضخماء في المثل الذي يضربه أي شعب عظيم . وضربت أمريكا لنا هذا المثل . فإن إعلان الاستقلال الأمريكي تعبير بسيط جليل لهذه الحقوق المقدسة التي نسيت مثل هذا الأمد البعيد » (٥)

فكيف إذن تعرضت كل هذه المنجزات الكبرى على حين غرة للشك . ولماذا اتجه القرن التاسع عشر إلى مهاجمة كل المثل العليا الفلسفية والسياسية للقرن المنصرم ، كما اتجه إلى تحديها صراحة ؟ يبدو أن هنالك إجابة سهلة عن هذا السؤال . فلقد انتهت الثورة الفرنسية ، وجاءت في أعقابها الحروب النابليونية^{١٧٩٣-١٨١٥} . وأحقب الحماس الأول شعور بخيبة الأمل وعدم الثقة . وعبر بنجامين فرانكلين في إحدى رسائله التي كتبت في بداية الثورة الفرنسية عن الأمل في أن تتشابه فكرة الحقوق المقدسة للإنسان من حيث الفاعلية مع تأثير النار على الذهب « أي أن تقوم بالتنقية دون إحداث أي تلف » . ولكن خاب مثل هذا الأمل وتضائل نهائياً - فيما يبدو . فلقد ظلت كل الوعود الكبرى التي وعدت الثورة الفرنسية بتحقيقها بغير تحقيق . وبدا النظام السياسي والاجتماعي لأوروبا وكأنه قد تعرض للتصدع الكامل . ووصف آدموند بيرك الدستور الفرنسي ١٧٩٣ بأنه « خلاصة القوضى » . واعتقد أن مذهب الحقوق التي لا يتنازل عنها هي « دعوة إلى العصيان وسبب دائم للقوضى » (٦) . وكتب جوزيف دي مايستر في كتابه

(٥) كونودورسيه De l'Influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe

(أثر ثورة أمريكا على أوروبا) ١٧٨٦ . الفصل الأول - الأعمال الكاملة (برازويك باريس ١٨٠٤) الجزء الحادي عشر - ص ٢٤٩ .

(٦) « شارل جروف هاينز » في كتاب The Revival of Natural Law Concepts

(إحياء نظريات القانون الطبيعي) كيمبردج - هارفارد ١٩٣٠ ص ٦٥ .

عن البابوية : « العقل الإنساني مقتنع بكل وضوح بعجزه عن توجيه الآخرين ... على نحو يدعو إلى تحييد فرض السلطة من البداية » .

هذه هي الأسباب الواضحة للتغير السريع الشامل الذى لاقته الأنكار ، والذى نصادفه فى عشرات السنين الأولى من القرن التاسع عشر . على أنه لا يكفى القول بأن رد الفعل كان سياسياً فحسب . فهو يرجع إلى أسباب عميقة أخرى . فلم يتركز اهتمام الرومانتيكين الألمان الذين بدأوا هذا الصراع ، والذين كانوا أول من نادى بالحرب ضد فلسفة التنوير ، على المشكلات السياسية بصفة أساسية : انهم كانوا يعيشون فى عالم الروح (الشعر والفن) أكثر مما يعيشون فى عالم الوقائع السياسية القاسية . لا يعنى ههنا بالطبع أن الرومانتيكية قد اقتصرت فى فلسفتها على الطبيعة والفن والتاريخ . إذ كان لها فلسفة فى السياسة أيضاً . غير أنه فى هذا المجال ، لم يضع الكتاب الرومانتيكيون أية نظرية واضحة متهاسكة على الإطلاق ، كما أنهم لم يظهروا أى توافق مع هذه النظريات فى اتجاهاتهم العملية . فاتجه فردريك شليجل فى بعض الأحيان إلى مؤازرة الأفكار المحافظة ، كما حرص فى أحيان أخرى على الدفاع عن الأفكار الليبرالية . وانتقل من مناصرة النظام الجمهورى إلى تأييد النظام الملكى . ويبدو أن مصادفة أى مذهب يتضمن أفكاراً سياسية واضحة محددة عند أى كاتب رومانتيكى أمر محال . ان البنود كان يتذبذب فى أغلب الأحيان من طرف إلى تقبضه .

ومع هذا فهناك نقطتان هما أهمية حيوية فى الصراع بين الرومانتيكية و « التنوير » : أولهما الاهتمام الجديد بالتاريخ : والنقطة الثانية هى النظرة الجديدة إلى الأسطورة ، والقيمة الجديدة التى نسبت إليها . ومن جهة النقطة الأولى ، أن القول بأن عصر التنوير عصر لا تاريخى قد أصبح شعاراً لكل الكتاب الرومانتيكين ، إنه أشبه بصيحات الحرب التى تتردد المرة تلو الأخرى . ولن يؤيد هذا الزعم على الإطلاق أى تحليل هادى للوقائع ، بعيد عن الانحياز ، صحيح لم يكن هناك تماثل فى الاهتمام بالوقائع التاريخية بين مفكرى عصر التنوير والرومانتيكين الأوائل . فلقد تناول كل فريق منهما

المشكلة من زاوية مختلفة ، ووفقاً لنظرتين مختلفتين . ولكن هذا لا يعنى غياب العالم التاريخي عن فطنة فلاسفة القرن الثامن عشر : إن الأمر على عكس ذلك : إذ كان هؤلاء الفلاسفة أول من عرض منهجاً علمياً جليداً للدراسة التاريخ . ولم يكن هؤلاء الفلاسفة قد تروّدوا بعد بتلك المادة التاريخية الهائلة التي جمعت منذ ذلك العهد : ولكنهم كانوا يلمكون إحداً واضحاً أهمية المعرفة التاريخية : فقال دافيد هيوم وهو يتحدث عن الحضارة الإنجليزية في القرن الثامن عشر : « إنني أعتقد أن هذا العصر عصر تاريخي : كما أعتقد أن هذه الأمة من الأمم ذات الاتجاه التاريخي » ، من هذا يتضح أنه لا يصح اتهام مفكرين مثل هيوم وجيرون وروبرتسون ومونتسكيو وفولتير بافتقارهم إلى الاهتمام بالتاريخ ، أو فهمه : لقد استطاع فولتير في كتابه عصر لويس الرابع عشر ، وكتابه (مقال عن العادات) ابتكار نوع جديد مستحدث من تاريخ الحضارة (٧) .

ومع هذا فهناك اختلاف أساسي واحد بين النظرة إلى التاريخ في القرن الثامن عشر والنظرة إليه في القرن التاسع عشر : فالرومانتيون مولعون بالماضي للمآته : الماضي عندهم ليس مجرد وقائع ، بل هو مثل من أسمى المثل . هذه النظرة المثالية والروحية إلى الماضي من أهم السمات المميزة للفكر الرومانتيكي : فهم يعتقدون أن كل شيء يصبح واضحاً مفهوماً ومشروعاً بمجرد استطاعتنا اكتشاف الأصل الذي انحدر منه . هذا الاتجاه العقلي بعيد كل البعد عن اتجاه مفكرى القرن الثامن عشر . فهم يرجعون إلى الماضي يقصد التهيؤ لمستقبل أفضل . وكان موضوعهم الأكبر وما يعنيههم بالفعل هو مستقبل البشرية ، وظهور نظام سياسي اجتماعي جديد . ودراسة التاريخ ضرورية لهذه الغاية ، ولكنها ليست غاية في ذاتها . والتاريخ قد يعلمنا أشياء كثيرة ، ولكنه لن يعلمنا إلا ما حدث ، لا ما كان ينبغي أن

(٧) كتاب « فلبطة التنوير » لإرنست كاسير ويظهر تفاصيل أدق ، (تريينج موهر ١٩٣٢ - الفصل الخامس) .
 Die Eroberung der geschichtlichen Welt .
 (غزو العالم التاريخي) . ص ٢٦٣ - ٣١٢ .

يحدث . وتقبل أحكامه على أنها معصومة قاطعة جريمة تسيء إلى جلال العقل . ولو كان التاريخ يعنى تمجيد الماضي وتأييد النظم الغائرة ، فإن مصيره - في نظر الفلاسفة الانسكلوبيديين - هو الاخفاق ، ولن يبدو للتاريخ أية أهمية نظرية في نظرهم إذا افترق إلى أية قيمة أخلاقية حقة . وتبعاً لمبدأ أولوية العقل العمل يعد الشيطان (التاريخ والأخلاق) متضايقين ولا ينفصلان . ولم يدرس مفكرو القرن الثامن عشر التاريخ إطلاقاً بقصد إشباع حب الاستطلاع ، رغم انهم خصومهم لم في أغلب الأحيان بالاستغراق في التأمل النظري . لقد رأوه مرشداً للناحية العملية ، ودليلاً يساعدهم على الاهتمام إلى المستقبل ، وإلى مجتمع إنسانى أفضل : وقال أحد كتّاب القرن الثامن عشر : « لقد تضاعل إعجابنا بأسلافنا ، ولكننا قد أزددنا إعجاباً بمعاصرينا ، وأصبحنا نتوقع ما هو أكثر من أجدادنا » (٨) : كما قال ديقلوس : « لن تزيد معرفتنا بالتاريخ عن (تجربة مفترضة) ، ولن تكون أفضل من ذلك » (٩) :

هذا هو الاختلاف الحقيقي بين عصر التنوير والرومانتيكية الألمانية : وهذه هي الهوة السحيقة التي تفصل بينهما : ولقد قرأنا في نشرة سياسية كتبت قبل اندلاع الثورة الفرنسية ، أو بعدها مباشرة : « أن لدينا مرشداً أكيداً ، أقنم من آثارنا العريقة : إنه مرشد موجود في سائر الأنحاء ، وموجود عند كل الناس : أن ما يرشدنا هو العقل الذى يحكم في كل أفكارنا ، والأخلاق التي تسير مشاعرنا ، والحق الطبيعي » (١٠) أما الرومانتيكيون فاعتمدوا على المبدأ المقابل : فهم لم

(٨) شاستيلو Chastellux — De la félicité publique ص ٧١ . نقلاً من كتاب

كارل بيكر « المدينة الآلية عند فلاسفة القرن الثامن عشر » The Heavenly City of the

18th century Philosophers (نيو هافن - ييل ١٩٢٢) ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٩) « بيكر » المرجع نفسه ص ٩٥ .

(١٠) Des Rites généraux et principalement de l'esprit qu'on doit .

7 y apporter par Targuer (باديس ١٧٨٩) - نقلاً من ليريتز كلوفكودون Klövekon

(أصل التنوير الإنسانى) Die Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte

ضمن دراسات تاريخية - برلين ١٩١١ - ص ٢١ ، ٢٢٤ .

يكشفوا بالقول بأن لكل عصر حقاً خاصاً به ، وينبئ قياس أفعاله تبعاً لمعايره : ولكنهم اتجهوا إلى ما هو أبعد من ذلك . فلقد صرح مؤسس « المذهب التاريخي في القانون » : أن التاريخ هو مصدر القانون ، وأصله . فليس هناك أية سلطة أعلى من التاريخ . أن الناس غير قادرين على « صنع » القانون أو الدولة ، فهما ليسا من صنع الإرادة الإنسانية ، ولذا فلنهما ليسا من اختصاص هذه الإرادات . فهما ليسا مقيدين بحقوق الأفراد القطرية المزعومة . وكما لا يستطيع الإنسان صنع اللغة أو الأسطورة أو الدين . فإنه غير قادر كذلك على صنع القانون : وبلدت الحضارة الإنسانية كأنها لم تكن وليدة فعل إنسانى حر وواع تبعاً لمبادئ « المذهب التاريخي في القانون » ، كما تصورها سافيني ، وكما بلدت بعد تنميتها في مؤلفات تلاميذه وأتباعه : أنها قد انبعثت تحقيقاً « لضرورة أسمى » : وهذه الضرورة ضرورة ميتافيزيقية . أنها روح الطبيعة التي تعمل وتخلق لا شعوريا :

وتغيرت قيمة الأسطورة تغيراً تاماً تبعاً لهذه النظرة الميتافيزيقية : وكانت الأسطورة تبدو في نظر كل مفكرى عصر التنوير شيئاً همجياً ، ومجموعة غريبة شاذة من الأفكار المهوشة ، والخرافات الكبيرة ، أو مجرد شيء مسموح . ولا يمكن أن يكون هناك أى وجه قرابة بين الأسطورة والفلسفة ، وتنتهى الأسطورة من حيث تبدأ الفلسفة ، تماماً كما تفسح الظلمة الطريق أمام الشمس المشرقة . وتعرضت هذه النظرة لتغيير كبير بمجرد انتقالنا إلى الفلاسفة الرومانتيكيين . فلم تعد الأسطورة في مذاهب هؤلاء الفلاسفة مجرد موضوع يثير الاهتمام إلى أبعد حد من الناحية النظرية ، ولكنها أصبحت أيضاً موضوعاً جديراً بالتقدير والتبجيل . لقد اعتبرت دعامة الحضارة الإنسانية ، إذ نبع من الأسطورة ، الفن والتاريخ والشعر . ووصفت أية فلسفة تتجاهل — أو تغفل — هذا الأصل بالضحالة والقصور . وكان من بين الغايات الأساسية التي هدف إليها مذهب شلنج الاعتراف بالأسطورة وبمكانتها المشروع في الحضارة الإنسانية . ونحن نصادف في أعماله للمرة الأولى فلسفة في الأساطير جنباً إلى جنب بجوار فلسفته في الطبيعة

والتاريخ والفن : وترتب على ذلك تركيز كل اهتماماته — فيما يبدو —
حول هذه المشكلة : وبدلاً من أن ينظر إلى الأسطورة على أنها الطرف
المقابل للفكر الفلسفي ، أصبحت حليفة له ، أو تمثل بمعنى أصبح الفلاسفة في
أكلها .

ربما بدأ كل هذا دالاً على المفارقة . ولكنه قد ترتب على مبادئ
الفكر الرومانتيكي ذاتها . أن كل ما فعله شلنج هو التعبير عن المعتقدات
الشائعة بين جيل الشباب في ألمانيا . وأصبح شلنج لسان حال فلسفي للشعر
الرومانتيكي : ويعزى الاهتمام الرومانتيكي بالأسطورة إلى الرغبة العميقة
في الارتداد إلى ينباع الشعر . فعلى الشعر أن يتعلم كيف يتكلم لغة جديدة ،
ليست اللغة المؤلفة من تصورات ومن « أفكار واضحة متميزة » ، ولكنها
اللغة المؤلفة من رموز هيروغليفية ذات معان خفية ومقدسة . هذه هي اللغة
التي تكلمها نوفاليس في روايته (هيريش فون أوفتردينجن) ووضع
نوفاليس في مقابل المثالية النقدية لكانط ملهبة في « المثالية السحرية » .
واعتقد شلنج وفردريش شليجل أن هذا النوع الجديد من المثالية هو مفتاح
الفلسفة والشعر .

كانت هذه خطوة جديدة في التاريخ العام للأفكار . وتمخض عن
هذه الخطوة نتائج بعيدة الأهمية ، وتبين أن أثرها في السياسة أخطر وأعظم
شأناً من تأثيرها على الفكر الفلسفي . ففي الفلسفة قام مذهب هيجل بمناهضة
أثر شلنج ، وسرعان ما أدى إلى حجب ، وبقي تصور شلنج للأسطورة
مجرد حادث عابر . ورغم كل هذا ، فإن الطريق كان قد تمهد بحيث
استطاع أن يؤدي فيما بعد إلى تمجيد الأسطورة وإعادتها إلى مكانتها
الرفيعة ، وهو ما نصادفه في السياسة الحديثة .

ومع هذا فقد يكون من الخطأ ، والبعيد عن انصاف الروح الرومانتيكية ،
أن نعتبرها مسئولة عن التطور الذي حدث فيما بعد . وكثيراً ما نصادف
في المؤلفات الحديثة الادعاء بأن الرومانتيكية هي أول مصدر لأساطير القرن

العشرين ، وأعظم هذه المصادر خصوصية . واعتقد كثيرون أن الرومانتيكية هي التي خلقت فكرة « الدولة الشمولية » ، وهي التي مهلت الطريق أمام كل صور الإمبريالية العلوانية التي ظهرت فيما بعد . (١١) ولكننا إذا حكمنا على هذا الوجه فإننا سنعرض لنسيان مبدأ الرومانتيكية ، وربما نسينا بغير جدال أهم نقطة أساسية . فلقد كانت النظرة الشمولية عند الكتاب الرومانتيكين تعني في الأصل النظرة الحضارية ، لا النظرة السياسية . وكان العالم الذي يتطلعون إليه هو العالم الذي تسوده الحضارة الانسانية : فهم لم ينظروا إلى العالم نظرة سياسية ، ولكنهم نظروا إليه نظرة شاعرية . وذكر فردريش شليجل أن تشيع كل أركان الحياة الانسانية (من دين وتاريخ بل وعلم طبيعي) « بالروح الشاعرية » هو أسنى غاية تسعى إليها الحركة الرومانتيكية (١٢) . وكان فردريش شليجل كأغلب الكتاب الرومانتيكين يشعر بالتوافق في « العالم الإلهي للعلم والفن » أكثر من شعوره بذلك في عالم السياسة . وكان هذا الانحياز هو الذي أضفى على الحركة القومية الرومانتيكية لوناً وطابعاً خاصاً . ولا جدال في اتصاف الشعراء والفلاسفة الرومانتيكين بالروح الوطنية المثقلة ، وكان أكثرهم من القوميين المتطرفين . ولكن قوميتهم لم تكن من النوع الإمبريالي .

إنه إن كان يسعون إليه هو الأمن والسلامة ، لا الغزو . وحاولوا بعد ذلك بذل قصارى جهودهم الروحية ، للمحافظة على الطابع الألماني الصميم ، ولكنهم لم يقصروا فرض هذا الطابع على الشعوب الأخرى ، أولاد غامهم على قبوله .

(١١) انظر على سبيل المثال Peter Viereck (بيتر فيريك) Metapolitics From the Romantics to Hitler ما وراء السياسة من الرومانتيكين إلى هتلر (نيويورك كريف) ١٩٤١ راجع أيضاً مقال وارنر لوفجوي « The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas » — معنى الرومانتيكية عند مؤرخ الأفكار (الجزء الثاني غ ٣ ١٩٤١) ، الجزء الخامس ٢ ١٩٤٤ .

(١٢) راجع فردريش شليجل « أحاديث من فن الشعر Gespräch über die Poesie Carl Konen Carl Konen » ١٩٠٦ ، الجزء الثاني — ص ٣٣٨ .

كانت هذه نتيجة ضرورية قد ترتبت على الأصل التاريخي للقومية الألمانية . وهردر هو الذى خلق هذه الروح القومية ، وهو أكثر مفكرى القرن الثامن عشر وشعرائه تمتعا بعمق الفهم وبالإحساس « بالروح الفردية » . وأصبحت هذه التركة الفردية من أوضح المظاهر التى تميزت بها الحركة الرومانتكية . ولم يرض الرومانتيكيون إطلاقا بتضحية صور الحياة الحضارية الفردية المتأيزة من شعر وفن ودين وتاريخ فى سبيل الدولة « الشمولية » . وكانوا عظمى التقدير لكل الاختلافات الدقيقة العديدة التى تتميز بها حياة الأفراد والشعوب . فان إدراك هذه الفوارق والاستمتاع بها والشعور بالتعاطف تجاه كل صور الحياة القومية هو غاية المعرفة التاريخية الحقة ، ومصلر كل سحر كبير يشع منها . وهكذا يفسح أن قومية الرومانتيكيين لم تكن مجرد اتجاه إلى « روح العجزة » ، أنها كانت على نقض ذلك تماما . فهى لم تقتصر على السعى للتوافق مع الروح العالمية الحقة ، وإنما بدت هذه الروح فى نظرها قضية مسلم بها . فكل شعب فى نظر هردر صوت فردى يشارك فى « هارمونية » عالمية شاملة تضم الجميع . ونحن نصادف فى مجموعة أغانى هردر القومية ، أغانى تمثل الشعوب كافة من جرمانية وسلافية وكلتية وسكاندنافية وليتوانية وتركية . وكان الشعراء والفلاسفة الرومانتيكيون هم خلفاء هردر وجوته . وجوته هو أول من استعمل مصطلح « الأدب العالمى » (Weltliteratur) الذى أولع به فيما بعد كل الكتاب الرومانتيكيون . وبحث أوجست شليجل فى محاضراته عن الفن الدرامى والأدب الدرامى فى كل المصور ، ونظر إليها جميعا بنفس النظرة الدالة على الحب والتعاطف وعدم الانحياز .

وتقيدت هذه الروح الأدبية العالمية بروح دينية عالمية جديده ، زادت بها قوة . فلقد أرجع الرومانتيكيون الأوائل المكانة المميزة التى حظيت بها الحضارة الوسيطة إلى اتباعها مثل دينى عالمى أعلى . فى هذا العصر ، كانت المسيحية ما زالت كلالا يتجزأ ، وكان للمجتمع المسيحى كيان روحى يخضع لله ، ويمثله نظامان مترابطان هما نظام الكنيسة الشاملة ، والامبراطورية

الشاملة . وتطلع الكتاب الرومانتيكون إلى العودة إلى هذا العصر اللهي للبشرية . ودفعتهم هذه الغاية إلى عدم الاعتقاد في قصر مثلهم الحضارية والدينية على بلادهم . فلم يقتصروا في سعيهم على توحيد ألمانيا ، بل أرادوا أيضا تحقيق الوحدة في أوروبا . وأثنى ثرفاليس في مقال : « المسيحية أو أوروبا » على الأيام الحميدة الجميلة ، عندما كانت قارة أوروبا تستظل بدين مسيحي واحد ، وعندما كانت هناك غاية عظيمة واحدة تربط بين الأقاليم البائسة في هذه الامبراطورية الروحية الشاسعة (١٣) ، وذهب فردريش شلايرماخر أعظم اللاهوتيين الرومانتيكين إلى ما هو أبعد من ذلك . إذ جعل الدين العالمي (الذي وضع نظرية له في كتابه « أحاديث عن الدين » (٥) ، ودافع عنها في هذا الكتاب) يضم كل أنواع المعتقدات والعبادات . وأصبح من المستطاع انطواء جميع « كفار » العصور الغابرة تحت « لوام » هذا المثل الديني الأعلى . واسمى شلايرماخر « سينوزا الملحد » بالقدّيس العظيم سينوزا . وذكر شلايرماخر أن سائر الاختلافات الدوجماتيقية تبلو غير ذات موضوع في نظر أي « شاعر دينية حقة » فالدين محبة ، ولكن هذه المحبة لا تتجه إلى « هذا » أو « ذاك » أو إلى موضوع متناه أو خاص ، انها تتجه إلى العالم ، وإلى اللامتناهي .

إن هذه الفكرة تساعد على زيادة تفسير طابع القومية الألمانية . وكانت هذه القومية كذلك من نتائج الحب ، ولم تكن نتيجة للكراهية مثل الكثير من صور القومية التي جاءت فيما بعد . وذكر فردريش شليجل في « محاوراة عن الشعر » أن الحب أساس كل شعر رومانتيكي . فهو أشبه بوسيط خفي ينبئ أن يفقد في كل سطر وبيت من أية قصيدة حقة . فكل شيء عند الشاعر لا يزيد عن علاقة تشير إلى ما هو أسمى ، وإلى ما اتصف باللاتناهي الحق ، أو هو رمز للمحبة الأبدية ، وللقوة الحيوية المقدسة للطبيعة ، الطبيعة الابنية (١٤) . وتشبهت مثل الرومانتيكين الأوائل

(١٣) « ثرفاليس » Die Christenheit oder Europa « المسيحية أو أوروبا » ، بمجموعة

كتاباته - « كارب مينور » فينا ١٩٠٧ - ١٢٣ .

(١٤) شليجل - للرجوع نفسه الجزء الثاني ص ٣٧ .

(٥) Reden über die Religion

السياسية بنفس المشاعر . إذ كانت هذه المثل ذات طابع استايطي أو شاعري . فتكلم نوفاليس عن الدولة في لغة حماسية . على أن ما حظى باعجابه لم يكن السلطان المادى للدولة ، بل كان جمالها ، وكتب يقول : « الأمير الحق سيد الفنانين ، ينبغي أن يكون كل إنسان فنانا . وكل شيء يمكن أن يصبح فنا رفيعا . . . ويعرض الأمير فنه في مواقف لانهاية لما تدور أحداثها في نفس المشهد في حضرة نفس الجمهور ، ويشترك في تمثيلها نفس الممثلين . بينما يقوم هذا الأمير هو ذاته بلور المؤلف كاتب الدراما ، ويطلها » (١٥) .

لم تكن هذه النظرية الشاعرية الجمالية في الحق فائدة على حل مشكلات الحياة السياسية . فلما ازدادت خطورة هذه المشكلات وأصبحت تهدد بالخطر ، لم تستطع النظرية التي وضعها الكتاب الرومانتيكيون الأوائل الوقوف على قدميها . وبدأ مؤسسو الرومانتيكية الألمانية ، لاروادها . في عصر الحروب النابليونية يشكون في مثلهم التي ترمى إلى صيغ الحياة السياسية « بالصيغة الشاعرية » . واتخذوا بأن الانجاء إلى نحو أكثر اتباعا للواقعية أمر لاغنى عنه في هذا الميدان ، وأبدى كثيرون من الشعراء الرومانتيكيين استعدادهم للتنازل عن مثلهم العليا السالفة في سبيل القضية القومية . وتحول الحب الرومانتيكي عند شاعر مثل هينريش فون كلايست إلى كراهية قاسية مريرة . وشعر حتى أوجست فون شليجل شعورا بمثالا . وكتب في ١٨٠٦ : « ما دام استقلالنا القومي - بل اسم ألمانيا ذاته - قد أصبح مهتدا في صورة خطيرة ، ربما أصبح من الضروري أن يتراجع شعرنا ، وأن يفسح المجال أمام البلاغة » (١٦) على أن قلائل من الرومانتيكيين هم الذين اتبعوا هذه النصيحة . فهم لم يتخلوا - أو ينبلوا - مثلهم العالمية في الحضارة الإنسانية حتى في حالة تطرفهم القومي .

(١٥) نوفاليس *Glauben und Liebe* القسم ٢٣ . ضمن كتاباته الجزء الثاني .

ص ١٦٢ .

(١٦) *A.W. von Schlegel* (رسالة إلى فوكه) انظر إلى مؤلفاته الكاملة تحت

إشراف إدوارد بوكينج *Böcking* (لايزج - فاسمان ١٨٤٦) الجزء الثامن

ص ١٤٥ .

الجزء الثالث
أسطورة القرن العشرين

١٥ - التمهيد للأسطورة : كارلايل

محاضرات كارلايل في عبادة البطولة

عندما بدأ توماس كارلايل في ٢٢ مايو سنة ١٨٤٠ محاضراته عن الأبطال والبطولة في التاريخ ، تحدث إلى جمهور غفير من خيار المستمعين^١ ووصف الحاضرون في هذا الاجتماع بأنهم جماعة من « حثالة أهل لندن » الذين اجتمعوا للاستماع إلى المحاضر . وأحدثت هذه المحاضرات دويًا هائلا ، ولكن أحدا لم يدرك ما سيتمخض عن هذه الواقعة من نتائج سياسية هامة . وتحدث كارلايل إلى جمهور من إنجليز عصر الملكة فيكتوريا . وتراوح عدد المستمعين إليه بين المائتين والثلاثمائة من « ارسقراطى الفكر وأصحاب المتزلة العليا » . وكما قال كارلايل في إحدى رسائله : « حضر في هذا الاجتماع أساقفة ، وجمهور من شتى الأنواع . واستمعوا إلى طرائف ، وشعروا بدعشة بالغة وبسرور كبير ، بدأ في ضحكهم وتصفيقهم » (١) . على أنه ما من شك في أن أحدا من المستمعين لم يستطع أن يقلد احتواء الأفكار التي تم التعبير عنها في هذه المحاضرات على أية شحنات متفجرة : كما أن كارلايل بالذات لم يشعر بذلك ، لأنه لم يكن من الثوريين ، بل كان من المحافظين . وكان ينبغي تثبيت النظام الاجتماعى والسياسى ، كما كان مقتنعا بأن أفضل ما يستطيع أن يوصى به لأحداث مثل هذا التثبيت هو الحث على عبادة الأبطال : ولم يقصد كارلايل على الإطلاق الدعوة إلى أية رسالة إنجيلكية سياسية جديدة . إذ بدلت عبادة الأبطال في نظره أكثر جوانب الحضارة الاجتماعية والحضارية عراقة ورسوخا . ورأى إمكان الاعتماد عليها إلى الأبد في رواية لحوال العالم :

(١) ثمة شرح مسهب لمحاضرات كارلايل ، قام به « ماكيجان » A. Mac Meehan في مقدمة الطبعة التي أصدرها (بوسطن ١٨٦١) . راجع أيضا « مراسلات توماس كارلايل وولف إمرسون » The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Emerson (١٨٣٤-١٨٧٢) - بوسطن ١٨٩١ الجزء الأول ص ٢٩٣ .

« ففى باقية حتى لو قلدر لكل التقاليد والنظم والعقائد والمجتمعات أن تنبلى .
وستأتى مثل النجم القطبى وسط سحب الدخان والأثرية وسائر أوصاف
حياة المدن (٢) » .

كانت الآثار التى أحدثتها محاضرات كارلايل بعيدة الاختلاف عما توقع
المؤلف : فاعلم قد مر - كما أشار كارلايل - فى ثورات كبيرة ثلاث : فجاء
أول عصر الإصلاح الدينى للوثر ، ثم جاءت بعد ذلك الثورة البيوريتانية ، وأخيرا
جاءت الثورة الفرنسية . وكانت الثورة الفرنسية بحق آخر فصل من فصول
البروتستانتية : ولأبأس من تسمية هذا الفصل الثالث بالفصل الأخير . إذ
لن يستطيع الناس بلوغ قعر من الانحطاط يفوق ما وصل إليه هؤلاء
السهج أصحاب السراويل الفضفاضة Sans culottes (٣) . وعندما تحدث كارلايل
على هذا الوجه فإنه لم يدرك أن الأفكار ذاتها التى قام بشرحها فى محاضراته
ستكون أيضا بداية لثورة جديدة : فلقد حولت هذه الأفكار بعد مائتى سنة إلى
أشد الأسلحة فتكا فى التراع السياسى . إن أحدا فى عصر الملكة فيكتوريا ،
لم يستطع أن يتكهن بالدور الذى ستلعبه فى القرن العشرين نظرية كارلايل (٤) :
وظهر فى الفكر الحديث اتجاه قوى إلى الربط بين أراء كارلايل وبين
مشكلاتنا السياسية ، ونصوره ، كواحد من الذين شاركوا بأعظم نصيب
فى صنع المستقبل ، أوفى الأعداد للزحف الفاشسى . وكتب ليمان
سنة ١٩٢٨ كتابا سماه (نظرية كارلايل فى البطولة - مصادرهما وتطورهما ،
وتأثيرهما) . كان هذا الكتاب مجرد تحليل تاريخى . ولكن سرعان ما أعقبته
دراسات أخرى ، اعتبر فيها كارلايل مسئولاً إلى حد ما عن أيديولوجية
الاشتراكية الوطنية (فى ألمانيا) . ونشر جريسون بعد استيلاء هتلر على

-
- (٢) On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History (الأبطال
وحياة البطولة فى التاريخ) المحاضرة السادسة من ١٩٥ . من ٢٠٢ .
(٣) الأبطال المحاضرة السادسة من ٢٢٦ .
(٤) دورهام Durham (ديوك)

• Carlyle's Theory of the Hero. — Its Sources, Development, History and Influence.

السلطة كتاباً أممها : كارلايل وهنر ، وكان قد ألقى مضمون هذا الكتاب قبل ذلك بسنوات ثلاث في محاضرة سماها : « كارلايل والبطل » . وقال : « لقد شعرت باغراء لاختيار عنوان جديد لهذه المحاضرة » ، أو عنوان من نوع الكتابة ، أن جاز مثل هذا القول . فلقد صورت الأحداث الحديثة التي حدثت في ألمانيا ، الأحوال التي تؤدي - أو التي تيسر في أقل تقدير - بزوغ البطل ، كما تصوره كارلايل بصفة أساسية . كما صورت هذه الأحداث المشاعر السياسية والدينية التي أثارت الموجة التي ساعدته على الحصول على السلطة . (٥) .

ويبدو أنه كان من الطبيعي ، بل ربما من المحتم ، أن ينسب إلى كارلايل الآراء الخاصة بالزعامة السياسية التي ظهرت فيما بعد ، « وفي جو فكري بعيد الاختلاف » . وأضاف أرنست سليه سنة ١٩٣٦ اسم كارلايل إلى قائمة الكتب والمقالات الطويلة التي درس فيها فلسفة الأمبريالية الحديثة ، وأصلها ، واكتشف سليه في مؤلفات كارلايل كل مظاهر التأليه ذات الصفة الشعرية ، وأول آثار من تأليه العنصرية . واكتشف فيما بعد في كتاب كارلايل عن فردريك الأكبر دفاعاً صريحاً عن الروح العسكرية البروسية . « كلما ازداد - يقصد كارلايل - تأملاً للروس الحياة وللطابع الحق للطبيعة الإنسانية ، ازداد اقتراباً من نزعة المحافظين (التورسم) وعندما ازداد ميله إلى إفساح المجال أمام السامة والعسكريين لكي يحتلوا مكاناً في صفوف المراتب العليا ، فإنه قد عبر عن النزعة البروسية التي ظهرت في الرومانتيكية الألمانية » (٦) . وتبعاً لذلك تكون نزعة كارلايل الرومانتيكية ، بطابعها البروسي هي آخر خطوة حاسمة دفعته إلى تأليه الزعماء السياسيين ، وإلى المساواة بين القوة والحق (٧) .

ونتيجة قدر كبير من الحقيقة فيما جاء عن آثار نظرية كارلايل في هذا

(٥) « جريرسون » Carlyle and Hitler (هامبرج ١٩٣٢) .

(٦) سليه Un précurseur du National Socialisme (راقدا الاشتراكية الوطنية)

L'actualité de Carlyle (حقيقة كارلايل من ١٧٢) .

(٧) المرجع نفسه ص ٢٠٣ .

الوصف . ورغم هذا فيبدو في نظري هذا التفسير قد غالى في تبسيط الأمور . إذ كان تصور كارلايل «البطل» معقدا للغاية ، في معناه ومسلّماته التاريخية على السواء . وكى نوفي نظريته . حقها علينا أن ندرس شتى العناصر المختلفة (وكثيرا ما تناقضت) التي اشتركت في تكوين كارلايل وحياته وأعماله . لم يكن كارلايل من المفكرين أصحاب الأنساق الفلسفية . فهو لم يحاول حتى إنشاء فلسفة متماسكة في التاريخ . ولم يبد التاريخ في نظره صورة نسقية ، بل بدا كمشهد بانورامى كبير . وذكر كارلايل في مقاله عن السير : إن التاريخ هو خلاصة لمجموعة لا حصر لها من السير (٨) . ومن ثم فإن اكتشاف أى اتجاه فلسفى محدد في نظراته التاريخية (إذا نظر إليها في جملتها) ، أو اكتشاف أى برنامج سياسى محدد عنده ، هو عمل بعيد عن الدقة ، دال على الهم . وعلينا بدلا من التسرع في الوصول إلى نتائج خاصة بمعتقداته ، أن نحاول أولا فهم الدوافع الكامنة وراء هذه المعتقدات . إذ سيظل غامضا مبهما لكثير منها — إن لم نقل أغلبها — بغير استبصار واضح لهذه المعتقدات . واعتمدت نظرة كارلايل إلى التاريخ والسياسة دائما على تاريخه الشخصى ، فكتاباته لتاريخ تبدو أشبه بالسيرة منها بالتاريخ المنهجى أو النسقى .

ولا جدال أن كارلايل قد تحدث في محاضراته عن فكرة « الزعامة » ، وذكر أبعد النتائج تطرفا التي تتمخض عنها . وسأوى بين التاريخ في جملته وبين سيرة الرجل العظيم . فبغير العطاء ، لن يوجد تاريخ ، ولن يظهر غير الركود ، والركود يعنى الموت . والتاريخ لا يتألف من سلسلة من الأحداث ، ولكنه يتألف من أفعال وأعمال . وليس هناك أى أفعال بغير فاعل وبغير دوافع شخصية مباشرة . ويتساءل كارلايل : « ألا تعد عبادة الأبطال ، والتطلع في خشوع وإعجاب صادر من القلب وحاسة متقدة ملتبة ، إلى صورة إنسانية سامية شبيهة بالإله ، هى أصل المسيحية ذاتها » (٩) . . هذه

(٨) Biography (مقالات نقدية ومتنوعة) ، الجزء الثالث المجلد ٨

(٩) الأبطال . المحاضرة الأولى .

الفكرة كانت بمعنى ما ألف باء فلسفته في الحياة والتاريخ : وتمثل بدايتها وغايتها ، وتحدث كارلايل على وجه مشابه في أول أعماله «سارتور ريزارتوس» ، فقال في هذا الكتاب : « لقد أحسن اللاهوتيون القول عندما ذكروا أن الملك يحكم اعتمادا على الحق الإلهي . فهو يستمد سلطانه من الله ، ولولا ذلك مارضى أى إنسان منحه هذا السلطان . . . إن من سيكون حاكما لي ، ومن ستكون إرادته أسمى من إرادتي قد اختاره الله . ولا يمكن تصور الحرية إلا في مثل هذه الحالة التي تعتمد على طاعة من اختاره الله (١٠) »

يلو هذا الكلام كأنه قد صهر من أحد اللاهوتيين الذين فقدوا الإيمان بأى دين دوجماتيقي ، ولذا حاولوا الاستعاضة عن عبادة الله بعبادة الإنسان . (فلقد تحولت الصورة الوسيطة من المراتب التي تنتهي بالله إلى صورة حديثة من المراتب التي تنتهي بالبطل) . وليس البطل عند كارلايل إلا أحد القديسين الدينيين الذين تحولوا إلى صورة قديس دنيوى . فهو ليس في حاجة لأن يكون كاهنا أو نبيا ، لأنه قد يكون شاعرا أو ملكا أو كاتباً . على أن كارلايل قد ذكرنا بغير مثل هؤلاء القديسين السدنيويين ، لن نستطيع أن نحيا . فلو توارت هذه « المراتب التي تنتهي بالبطل » سَنصاب باليأس من العالم . « فإني لن أستطيع تصور وجود غير الفوضى ، وابعض الأشياء ، بغير هؤلاء الحكام الحقيقيين الدنيويين أو الروحانيين » (١٠) .

ولكن ما هو البطل ؟ فلا بد من وجود مقياس معين يمكن الاسترشاد به لمعرفة . لابد من أن يتوافر لدينا معك لاختيار أصحاب البطولة، وللتفرقة بين الذهب الحقيقي والمعادن الوضيعة . ويعرف كارلايل بطبيعة الحال أن تاريخ الدين قد تضمن أنبياء حقيقيين وأنبياء مزيفين . كما تضمنت الحياة السياسية أبطالا حقيقيين وآخرين من الأدعياء . فهل هناك أى معيار يساعدنا

(١٠) Sartor Resartus (الكتاب الثالث - الفصل السابع ص ١٩٨)

(١١) الأبطال المحاضرة الرابعة ص ١٢٠ .

(١٢) Sartor Resartus ، معنى غياط المراقع، وسبق أن ترجمه الأستاذ طه السباعي إلى

اللغة العربية تحت اسم « فلسفة الملابس » .

على التفرقة بين النوعين ؟ هناك أبطال يمثلون « الفكر الإلهي » ، وهناك آخرون من المدنيين فحسب . هذه الظاهرة ضرورة من ضرورات التاريخ الإنساني ، لا مفر من الاعتراف بوجودها . فلا بد أن يكون للقطيع أو الاتباع أو الخدم — كما سباهم كارلايل — أبطال ينسبونهم .

وعبر كارلايل عن هذا المعنى بقوله : « عليك أن تعرف أولئك الجذيرين بالثقة . ومن أسف أن هذه الغاية قد أصبحت بعيدة المنال في أيامنا هذه . فالمخلصون وحدهم هم الذين يستطيعون التعرف إلى الإخلاص . أن ماتدعو إليه الحاجة ليس البطل وحده ، بل يلزم كذلك عالم يتناسب معه ، يعنى عالم لغير الخدم والعبيد . أن من يصلح لحكم عالم الخدم هم أبطال من الأفاقين : فلقد خافوا له ، وخلق هذا العالم لهم . وقصارى القول أن امامنا أمرين : أما أن نحسن إدراك كيف نتعرف على (البطل الحقيقي) أو (الحاكم الحقيقي) أو (الربان الحقيقي) عندما نراه ، أو أن نرضى إلى الابد بحكم المحرومين من البطولة » (١٢) . !

كل هذا واضح جلي . فليس هناك ما هو أبغض إلى قلب كارلايل من النظريات التي نظرت إلى الحياة السياسية « نظرة آلية » ، والتي نسبها كارلايل إلى القرن الثامن عشر ، وإلى فلاسفة عصر التنوير . على أن كارلايل — رغم كل اتجاهاته الروحية — قد أصبح في مسائل السياسة من المدافعين الأشداء عن الطاعة السلبية . ولا تعد نظرية كارلايل في السياسة أساسا أكثر من صورة مقنعة معدلة للكالفينية ، بعد أن أصبحت حرية الاختيار والأصالة الحقة من حق صفوة من الأقلية . أما الآخرون — أوجموع الأشقياء — فإن عليهم الخضوع لإرادة الصفوة الذين ولدوا ليحكموا .

الإجابة التي تلقيناها حتى الآن عن معنى البطل ، لا تزيد عن إجابة تتبع البلاغة . فنحن لم نلتق بعد أية إجابة فلسفية . وحتى إذا قبلنا كل المقدمات التي جاءت في نظرية كارلايل ، فإن السؤال الأساسي سيظل بغير إجابة .

وتوقع أى تعريف واضح لما يقصده كارلايل بالبطل ، أمر حال على المغالاة بطبيعة الحال ، لأن مثل هذا التعريف سيتبع المنطق . وكانت لهجة كارلايل عند حديثه عن كل الوسائل المنطقية مليئة بالإزدراء . فالمنطق عاجز عن التناذ فى سر الحقيقة . والفهم السليم ليس متفقا أو تعليليا ، ولكنه يعتمد على الخلق . « تأملوا أوائل المدرسين القدامى ، وبختم الدائب الذى لا يكل عن الحقيقة ، والذى كان يدل غالبا على حيوية فطرية شديدة . ومع هذا فلم يحققوا أى تقدم . وكل ما استطاعوا تحقيقه لم يكن إلا براعة هزلية فى وضع ساق على ساق . وهم فى أفضل أحوالهم يلقون ويدورون فى سرعة ، ويشعرون بمتعة فى ذلك ، كما يفعل الدراويش فى حلقاتهم . ويتبنون من حيث بدأوا » (١٣) . والمنطق حسن ولكنه ليس أفضل سبيل . ونحن لن نوفق فى فهم الحياة اعتمادا على المنطق ، ناهيك بحياة البطولة ، أسمى صور هذه الحياة . وعبر كارلايل عن ذلك بقوله : « إن المعرفة وإدراك حقيقة أى شئ من الأفعال الغيبية ، وكل ما تستطيع أبرع السبل المنطقية أن تفعله هو الهرف على سطح الحقيقة » (١٤) . و « محاولة وضع نظريات ، فى مثل هذه المسائل لن تجدى إلا قليلا . فهذه أمور لا تقبل الصياغة فى نظريات ، أو التعبير عنها فى رسوم وأشكال . وعلى المنطق أن يدرك أنه غير قادر على التحدث عنها » (١٥) .

على أنه إذا صح القول بأن المعرفة — بحكم طبيعتها وماهيتها — فعل غيبي ، سيبدو فى هذه الحالة أنه من الميتوس منه محاولة نقل هذه المعرفة أو التعبير عنها إذا اعتمدنا على الرموز الهزيلة المستعملة فى أحاديثنا العادية ، وبخاصة عندما يتحقق هذا الفعل فى سلسلة من المحاضرات العامة التى تلقى أمام « حشالة من مجتمع لندن » . فكيف استطاع كارلايل التغلب على هذه الصعوبة ، أو كيف نسئ له النهوض بهذه المهمة التى تكاد تكون

(١٣) مقالات Characteristics الجزء الثالث ص ٦ .

(١٤) الأبطال المحاصرة الثانية ص ٥٧ .

(١٥) الأبطال المحاصرة الأولى ص ٢٥ .

مستحيلة ؟ . إن كل ما كان في وسعه القيسام به هو عرض هذا الموضوع بطريقة تصويرية ، بغير اعتماد على براهين . ويتحتم الاعتراف بأن الصور التي عرضها كارلايل كانت حية خلافة . فلم يبد التاريخ في نظره نصوصاً جافة ، ولكنه بنا معرضاً للصور . فنحن لن نستطيع فهم التاريخ اعتماداً على التصورات وحدها ، ولكن سنتمكن من فهمه إذا اطلعنا على « صور » منه . وحاول كارلايل في محاضراته الإحاطة بمجانب التاريخ كافة : وبدأ بالمرحلة الأولى للحضارة الإنسانية ، حتى بلغ التاريخ والأدب المعاصرين . واحتاج لإدراك كل هذه الجوانب مجتمعة إلى حذر هائل واحد . ولن نستطاع تحقيق هذه العملية التركيبية اعتماداً على « الفهم » . فهي في حاجة إلى قدرات أخرى أسى من ذلك : « إن ملكاتنا المنطقية القياسية ليست هي التي تسيرون . وإنما نحن خاضعون للملكات التخيلية . وأستطيع القول بأن من يلغينا نجاه السماء هما الكاهن والنبى ، وأن من يقودنا نجاه مغير جهنم هما العرافة والساحر » (١٦) .

واستفاد كارلايل بهذه الملائكة الخيالية أعظم استفادة في محاضراته . فأسلوبه حقاً هو أسلوب النبى الذى يقودنا نجاه السماء ، والساحر الذى يقودنا إلى جهنم . ويتعلم في بعض الأحيان التفرقة في كتاباته بين اتجاه النبى واتجاه الساحر . وذكر كارلايل أن الفهم بغير جدال هو نافذتك « ولكن الخيال (الفانتازيا) هى عينك بشبكيتها التى تضى أنواناً على الأشياء ، سواء اتصفت بسلامتها أو سقمها » (١٧) . وقال في مقال سابق (١٨) للملك بأن الرجال المتفردين كالنوافذ السحرية التى تساعلنا على إدراك أعمتى لما نرى من اتجاهات الطبيعة . وكانت النوافذ تتفتح الواحدة منها تلو الأخرى أمام أولئك الذين استمعوا إلى محاضرات كارلايل . فهو لا يستطيع الكلام بغير ذكر أمثلة . ولم يشعر بأى إلزام يدعو إلى البحث عن إجابة لسؤال

(١٦) Sartor Resartus الكتاب الثالث الفصل ٣ الجزء الأول - ص ١٧٦ .

(١٧) المرجع نفسه ١٧٧٠ .

(١٨) Peter Nimmo, Rhapsody

« ما هو البطل » . ولكنه حاول أن يبين من هم الرجال الذين اتصفوا ببطولتهم . وجاء بقائمة طويلة متنوعة . على أنه لم يعترف بوجود أية اختلافات نوعية في خلق البطل . فهذا الخلق واحد لا يتجزأ ويظل على حاله على الدوام . فلقد عبد البطل بغض النظر عن الصورة التي اتخذها ، أى سواء بدا في صورة أودين ، أو صورة الانجليزى صمويل جونسون ، أو صورة مؤسس المسيحية أو فولثير (١٩) .

على أن المنهج قد جعل البطل عند كارلايل يبدو كأنه « بروتوبوس » في الأساطير الإغريقية الذى كان قادراً على اتخاذ أى شكل . ولقد اطلعنا في كل محاضرة جديدة على وجه جديد . أن البطل يظهر في صورة إله أسطورى ، أو في صورة نبي أو كاهن ، أو أديب ، أو ملك . فليس له أى « حدود » . كما وأنه ليس مقيدا بأى مجال معين من مجالات الحياة .

ويذكر كارلايل في كتاب الأبطال : « ينتمى العظماء أساساً - كما نحققهم الطبيعة - إلى نوع واحد . واذكر على سبيل المثال أودين ولوتر وجونسون وبيرنز . . . وآمل أن أوفق في بيان انتهاء كل هؤلاء إلى أصل واحد . ولاتنى اعترف بأننى لا أستطيع تصور أى رجل عظيم حق لا يتصف بصفات كل أنواع الرجال . . فلا أتصور كيف لا يستطيع كتابة الشعر أو المأسى أو القصائد أى ميرابو ، بدموعه الفياضة ، وبقلبه المتأجج بالنار التى كانت تنقد فيه ، كيف لا يتسنى له لمس شغاف القلوب لو أنه انساق إلى هذا المضمار بحكم نشأته وتعلمه » (٢٠) .

إن هذا موضوع غير نوعاً ما . إذ قد تصادف أقوى الخيالات بعض صعوبات لو أنها أرادت اكتشاف تماثل بين اله أسطورى كالودين ، وشخصية كرومر الذى وصفه كارلايل بأنه « رجل سقيم متور مضطرب » . كما أننا لن نستطيع تصور ناظر المدرسة المتعالم صمويل جونسون مؤلفا للكوميديا الإغنية أو المسرحية من مسرحيات شكسبير . أن كارلايل قد

(١٩) الأبطال المحاضرة الأولى ص ١٤ .

(٢٠) الأبطال المحاضرة الثانية ص ٤١ .

انندفع بعيدا بفعل تيار بلاغته ، ونحدث عن كل أبطاله بحماس متماثل .
ويبدو أنه فقد في بعض الأحيان بفضل « إعجابه وتساميه » كل إحساس
بالتناسب والتمييز . فهو يكاد يتناسى كل اختلافات عالمنا التجريبي ، ووضع
أكثر الشخصيات التاريخية تباينا في نفس المستوى .

ربما بدا هذا الاتجاه مثيرا للدهشة إلى حد ما عند كتب مثل كارلايل
كرس حياته كلها للدراسات التاريخية ، وكان من المصادر الموثوق بها بحق
في هذا الميدان . ولكن علينا ألا ننسى الظروف الخاصة التي أقيمت فيها
محاضراته ، وكان أسلوب كارلايل أقرب إلى أسلوب الخطابة منه إلى الأسلوب
الفلسفي . على أنه لم يلجأ قبل ذلك على الإطلاق إلى الإصراف في المؤثرات
البلاغية في صورة مماثلة لما حدث في هذه المحاضرات . وهو بحكم أستاذه في فن
التدريس يعرف كل المعرفة كيف يفرق بين البلاغة الحقة ، وبلاغة العوام .
فقال إن الاختلاف بين الخطابة والبلاغة — كما هو الحال في سائر الأنحاء —
إنما يعتمد على تفوق الأساليب الطبيعية على الأساليب المتكلفة (٢١) . فالخطيب
يتجه إلى الإقناع ، ويحمل الجميع بطريقة لا يعرف سرها على التأثير به
أما « البليغ » فقادح على إثبات كيف يستطيع الإقناع وحمل الناس على التأثير
به (٢٢) . إن هذا ينطبق في اختصار على كل صور الفكر سواء اتجهت إلى
البحث عن الحقيقة ، أو اتجهت إلى اختيار الوسائل المناسبة لنقلها
للآخرين (٢٣) ولكن كارلايل نسي هذه المرة هذه القاعدة ، ولعله كان
متأثرا — دون أن يشعر — باتجاه « جمهوره » الذي كان شديد التأثير —
فيما يبدو — ببلاغة أسلوبه . إن كارلايل كان يتحدث إلى جمهور « خاص »
من « أرسقراطي الطبقة والفكر » وكان عليه أن يزن كلماته في عناية .
واختار العبارات المؤثرة التي كان يتق في قدرتها على التأثير على اللوام .
وحاول الاستيلاء على أفئدة سامعيه ، كما حرص على زيادة اهتمامهم وإثارتهم

(٢١) الأبطال المحاضرة الخامسة ص ١٧٨ .

(٢٢) الأبطال المحاضرة الأولى ص ١١ .

(٢٣) مقالات Characteristics الجزء الثالث ص ٧ .

ونجح في هذه المهمة . ولم يستطع الاحتفاظ بالقدرة الواضحة على النقد - فيما يعتقد - سوى قلة من هؤلاء المستمعين : كان بينهم واحد من أعز أصدقائه ، ومن أبرع النقاد هو جون ستيوارت ميل . فعندما تحدث كارلايل عن نظرية بنجام ، ووصفها بأنها قد احترت على أحط نظرة عن الإنسان وأزيفها ، هب ميل من مقعده ، وقاطع الخطيب ، واحتج على هذا الوصف . أما الجانب الأكبر من المستمعين ، فكان رد فعلهم بعيد الاختلاف . واعتبروا الاتجاه الذي اتبعه كارلايل في محاضراته عن الأبطال ذروة الانتصارات التي حققها . « فقد جلس الناس الطييون مبهوتين ولم ينبسوا ببنت شفة ، خلافاً للدعوات الدالة على الرضا » (٢٤) .

وكان كارلايل يتمتع بقدر كاف من الفطنة حالت دون انخداعه بهذا النجاح . فهو لم يكن غافلاً بأي حال عن أوجه النقص الخطيرة في محاضراته ، وانتقدها في قسوة بالغة وقال : « لاشيء مما كتبت سامنى على هذا النحو . وهي لم تتضمن جديداً ، ولم يظهر فيها أى شيء لم يبد في نظرى عتيقا . فأسلوبها في حاجة إلى تخفيض طبقته بحيث يصبح شبيها بقدر الإمكان بطبقة الكلام العادى » (٢٥) . على أنه يصح توجيه نفس الاعتراض إلى هذا الكتاب حتى في صورته التي نشر فيها فيما بعد . فقد صرح أحد كبار المعجبين بكارلايل بأن كتاب الأبطال بالمقارنة بآياته الأخرى يبدو « ركيكا نوعا ما » (٢٦) . ولما قد يكون من الظلم الحكم على نظرة كارلايل إلى عبادة البطولة اعتمادا على هذا الكتاب وحده . وفي هذا الصدد تعد مؤلفاته السابقة أفضل بكثير . ولا جلال أن كتاب « سارتور ريزارتوس » قد اتصف بكل فضائل أسلوب كارلايل ، وإن كان قد اتصف بكل عيوبه أيضا . فلقد كتب في لغة غريبة شاذة

(٢٤) راجع خطابات كارلايل إلى شقيقه الدكتور جون كارلايل في كتاب Froude

« توماس كارلايل - تاريخ حياته في لندن » Thomas Carlyle. A History of his Life in London (نيويورك : شارل سكريبنر ١٩٠٨) الجزء الأول ص ١٥٧ .

(٢٥) نفس المرجع - الجزء الأول ص ١٦٧ .

(٢٦) ماكيبان المرجع السابق ص ٣٥ في المقدمة .

تعارض مع كل القواعد الصحيحة في الإنشاء . لكنه يتميز بالإخلاص في كل كلمة كتبت فيه ، وحمل طابع شخصية كارلايل . واتجه كارلايل في كتابه عن عبادة الأبطال — الذي أصبح من أشهر كتبه وأعظمها تأثيرا — إلى محاولة التأثير أكثر من محاولة الإقناع . ووصف البطل في هذا الكتاب بأنه شخصية عالمية . ومع هذا فقد كانت مهمة إثبات هذه «العالمية» شاقة إلى أبعد حد ، لا في حالة صمويل جونسون أو جورج نوكس فحسب : وإنما في حالة لوتر وكرومويل أيضا . ومبالغات كارلايل ونقائضه واضحة ، وإن وجب علينا التجاوز عن هذه النقائص . فقد يطالب أى مؤرخ من عيار كارلايل بالحكم على أعماله وفقا لتصوره للطريقة الصحيحة في كتابة التاريخ .

وعلى حد تعبير كارلايل : يمكن التفرقة بين كتابة (الفنان) للتاريخ ، وكتابة (الصانع) له . هنا كما هو الحال في سائر المجالات يوجد فنانون ، كما يوجد صناع . فهناك أناس يعملون في صورة آلية في هذا الجزء أو الجانب دون نظر للكل ودون شعور بوجود هذا الكل . كما أن هناك آخرين — بفضل إحاطتهم بفكرة الكل — قادرون على الفهم وبث روح سامية في أخط الأجزاء . فهم يتركون عادة أن الاعتماد على الكل وحده هو الذى يساعد على إدراك الجزئ في صورة صحيحة . ويتحتم وجود اختلاف بين السبل التى يتبعها هذان الفريقان في كتابة التاريخ ، كما يتحتم وجود اختلاف بين مهمتهما (٢٧) .

وليس الكل الذى يعنيه كارلايل كلاميتافريقا، ولكنه الكل بمعنى وحدة الفرد . فهو مثل كلاسيكى لذلك الاتجاه الفلسفى الذى أصبح يدعى فيما بعد « بالفلسفة الوجودية » . ونحن نصادف عند كارلايل كل سمات ذلك النوع من الفكر الذى مثله كيركجورد عند هجومه على المذهب الهيجلى . وذكر كارلايل أننا لن نعرف الكثير عن أى مفكر مادنا لا نعرف غير تصوراته .

فعلينا أن نعرف شخصيته ، قبل فهمنا نظرياته . وقبل تقديرنا لها . واستعار كارلايل من الكتاب الرومانتيكين الألمان ، وعلى الأخص فردريش ياكوبي ، الاصطلاح . فلسفة الحياة (٢٨)

وقال كارلايل في هذا الصدد « ومع هذا فرمما لا يتيسر إدراك (فلسفة الحياة) إلا اعتماداً على الميتافيزيقا والعلوم المجردة التي تنبعث من (الفهم) ... على أن فلسفة الحياة ذاتها التي انبعثت بالمثل من السلوك لن تستطيع بلوغ أهميتها حتى يستطاع معرفة السلوك ذاته وإدراكه ، وحتى تنضج نظرة المؤلف إلى العالم ، وكيف اهتدى إلى هذه النظرة من الناحية الموجبة والسالبة . . . وباختصار لن يتحقق هذا حتى تتم كتابة سيرة له في صورة فلسفية شاعرية ، وحتى تقرأ بالمثل في صورة فلسفية شاعرية أيضاً » (٢٨)
وتمشياً مع هذه القاعدة كف كارلايل فجأة عن الاسترسال في الحديث عن « فلسفة الملابس » في كتابه « سارتور ريزارتوس » وانجه إلى حشر شتى أنواع التفاصيل المأخوذة عن سيرته . وذكر لنا في فصل اسماء « غرام » قصة حب حدثت له في شبابه الباكر . وانتقل منها إلى الأزمة الفكرية التي مر بها ، والتي وصفها بأنها نوع من « التعديد بواسطة حرارة النهم » ولم يلجأ إلى ذلك بقصد التضييع فحسب . ولكن كان هذا الاتجاه جانباً ضرورياً في طريقة كارلايل كاتباً ومفكراً . فلقد رفض إقامة حد فاصل بين المذهب الفلسفي وحياة صاحبه . فما سماه كارلايل « بفلسفته » قد تضمن على الدوام أحداثاً من سيرته الخاصة . وصحة المشهد الذي ظهر في كتاب « سارتور ريزارتوس » ووصف فيه كارلايل بداية حياته الجديدة ، وانجهااته الفلسفية والأخلاقية ، أمر لا يصبغ الشك فيه ، وقال كارلايل عنه « إنني أذكرها وأستطيع أن أتوجه إلى المكان الذي دارت فيه هذه الحادثة . وأنا أميل إلى اعتبار هذه اللحظة تاريخاً ميلادى الروحي الجديد فاعلى قد بدأت عهد الرجولة منذ هذه الآونة » (٢٩)

(٢٨) Sartor Resartus الكتاب الأول الفصل الحادى عشر ص ٩ .

(٢٩) نفس المرجع - الكتاب الثانى . الفصل السابع ص ١٣٥ .

Lebensphilosophie (٢)

ويمكننا تقسيم المذاهب الفلسفية إلى نوعين مختلفين على وجه التقريب . فهي إما تتبع انجها تجريبيا ، أو اتجاها عقلانيا ، وإما تعتمد على الاستنباط أو على الاستقراء . وإما تعتمد على الوقائع ، أو تكون مستمدة من مبادئ قبلية . وإذا أردنا الحكم عليها علينا اما البدء بدراسة المعطيات التجريبية ، أو بتحليل الحقائق العامة . على أنه في حالة كارلايل ، لن تساعدنا أية وسيلة منها على الاهتداء إلى إدراك صحيح لطابع فلسفته . فلم تكن فلسفته بالتجريبية ، ولان المذاهب التي اعتمدت على التأمل . فهو لم يحاول أكثر من وضع « فلسفة للحياة » . ولم يقصد إطلاقا فصل فلسفته عن تجربته الشخصية . ولم تبد المذاهب العامة المعتمدة على الميتافيزيقا في نظره أكثر من مرض عضال . ففي كل العصور ، يتجدد الكلام عن نفس المسائل ، عن الموت والخلود ، وأصل الشر والحرية والضرورة . ويتحتم من حين لآخر محاولة لإعادة تحديد بعض النظريات الخاصة بالعالم ، ولكن مصير كل هذه المحاولات هو الاخفاق . فهل في وسع أى كائن متناه الحصول على نظرية كاملة عن اللامتناهى . وقيام الفلسفة لمجرد وجودها أو ضرورتها أمر مردول . إن الإنسان لم يخلق لحل معضلات العالم . وما عليه أن يفعله ، وما يستطيع أن يفعله هو فهم ذاته ومصيره وواجباته . فهو يقف كأنه في مركز الطبيعة ، ويحيا في جزء صغير من الزمان محاطا بالأبدية ، ويحيا في حيز لا يزيد عن امتداد الذراع وسط اللامتناهى ، فكيف يكف عن التساؤل عن ماهيته ومن أين ولماذا أين ؟ (٣٠) [وعلينا أن نعرف إجابة كارلايل عن كل هذه الأسئلة قبل فهم أى جزء من فلسفته أو نظرية من نظرياته عن حياة الإنسان التاريخية والاجتماعية .

الأساس الشخصي لنظرية كارلايل

العلاقة واهية بين أفكار كارلايل وفلسفة ديكارت . فبينهما تعارض تام من حيث النتائج التي احدثها إليها ، ومن حيث مبادئهما على السواء . فهما ينتميان إلى عالمين فكريين مختلفين . ومع هذا نثمت نقطة واحدة الثميا فيها

هى تناولها الفلسفة من وجهة نظر شخصية . فلقد أكد الاثنان أن الفلسفة تبدأ بالشك لا باليقين . والشك فى ذاته أمر لا يخشى . فهو ليس عنصرا هداما فى حياتنا الفكرية ، ولكنه عنصر إنشائى . ولا غنى للميتافيزيقا عنه . ولكن الأخلاق شئ والميتافيزيقا شئ آخر . إذ تبدأ الحيساة الأخلاقية للإنسان عندما ينخل عن موقف الحياد الذى يعد بمعنى ما الموقف المدكن الوحيد للميتافيزيقا . فعلى الإنسان أن يعرف كيف يرد بكامة « لا » الخالدة ، وأن يضعها فى مكان كلمة « نعم » الخالدة .

ويقول كارلايل متحدثا عن شبابه : « لم أكن أأمل فى شئ » ، كما أننى لم أكن أخشى شيئا محددا . ومع هذا ، فدن الغريب أننى حشت فى خوف مومع متواصل . فكنت أخشى أشياء لأأدرى نبرها وعلى حين غرة بزغت فى خاطرى فكرة ، وأنا فى مثل هذه الحالة النفسية . ولعل كدت أشعر حينئذ بأننى أشقى لإنسان ، وتساءلت : ما الذى تخشاه ؟ لماذا تن وتراجع مثل أى جبان رعديد وتنفض وترتجف ؟ أيها العبد الحقير الذى يسير على قدمين ! . فما أسوأ شئ يتوقع أن تتعرض له ؟ الموت ؟ حسنا الموت ، ولنقل أيضا سعيير جهنم ، وكل ما يستطيع الشيطان أو أى إنسان أن يصنعه ضدك . أليس لديك قلب ، وألست قادرا على تحمل أى شئ ؟ .. فليحدث ما يحدث إذن ، وعلى أن أواجهه وأتحداه — وبينما أنا أفكر على هذا الوجه صرت فكرة فى روحتى ، وكأنها شرارة من النار ، وانزعت الخوف الحقير من نفسى الى الأبد . لقد أصبحت قويا بفضل قوة لا أعرفها . ولعلها روح ، ولعل ذلك حدث بفعل الله . ومنذ ذلك الحين تغير احساسى بالشقاء ، ولم أعد أعرف الخوف والخزى والنحيب . أصبحت أعرف الغضب والتحدى والتجهم وتوهج العينين » (٣١) .

وفى كل وقت دعا فيه كارلايل فى أواخر عهده وفى مؤلفاته الرئيسية إلى هذا المبدأ الجديد « مبدأ نعم الخالدة » ، فانه لم ينس إطلاقا ذكر اسم جوته . وقال إنه لولا هذه القدوة العظيمة ما نسى له اكتشاف طريقه . فلقد أفتحه

كتاب فيلهلم مايستر لجوته بأن «الشك من أى نوع لا يمكن أن ينتهى إلا بغير العمل وحده» (٣٢) إن السبيل الوحيد للتغلب على الشك والروح السالبة هو الاعتماد على العمل وليس على الفكر التأملى ، وعلى الأخلاق ، وليس على الميتافيزيقا . بذلك فقط نستطيع الانتقال من العلم القائم على الأفكار والهلسم إلى العلم المعتمد على التوكيد وإعادة الإنشاء» (٣٣) . واحتسب كارلايل إلى مثل هذا «العلم الانشائى» عند جوته . ومع هذا ، فلم يكن جوته الشاعر هو الذى أثار إعجابه ، والذى ركز عليه اهتمامه . فلقد حرص دائما على التحدث عن جوته «المفكر العظيم» لا عن جوته «الشاعر العظيم» . بل لقد ذهب بعيدا إلى حد تسميته (فى عصر عاش فيه كانط) «بمفكر عصرنا» (٣٤) . وقال كارلايل فى مقاله الثانى عن جوته : «إننا نقرب من غايتنا عندما نقول إن جوته يمثل أعظم مثل فى عصرنا للكاتب الذى تستطيع الفلسفة تسميته إنسانا بمعنى الكلمة . فهو لا ينتمى إلى النبلاء ولا إلى العوام ، وهو ليس من الأمراء ولا من العبيد ، ولا من الكفار ولا الأتقياء ، ولكنه أفضل مثل لكل هذه الصفات مجتمعة فى وحدة خالصة . إنه مثل واضح للإنسان العالمى بمعنى الكلمة» . إنه يمثل إلى الأبد ، لا مجرد حلقة أدبية : بل أستاذا ومثلا أعلى للعصر فى حملة نواحيه . (٣٥) لقد كانت ملكته الأولى التى اعتمدت عليها سائر الملكات هى العقل وعق الرؤيا وقوتها . «إنه رجل كامل قادر على الجمع بين الحساسية المزهفة والحساس الوحشى الذى عرف عن مينون ، وبين مفسترفليس بروحه الساحرة من العالم . فهو قادر على إعطاء كل جانب من جوانب الحياة حقه» (٣٦) .

وربما بدا هذا النوع من تصوير الشخصيات من جهة النقد الأدبى ذا

-
- (٣٢) مقالات الماضى والحاضر Past and Present الكتاب الثالث الفصل الحادى عشر والعاشر ص ١٩٨ . - أنظر ترجمة كارلايل لفيلهلم مايستر لجوته .
 (٣٣) Sartor Resartus الكتاب الأول الفصل الثالث ١ ، ١٤ .
 (٣٤) هديرو - المقالات ص ٢٤٨ .
 (٣٥) وجوته - المقالات ١ (- ص ٢٠٨) .
 (٣٦) وفاة جوته - المقالات ٢ (ص ٢٨٢) .

جانب واحد . فلقد قام كارلايل بتحويل أعظم الشعراء الغنائيين إلى أستاذ كبير حكيم ، وشاعر صاحب اتجاه تربوي . ورغم هذا ، فإن قدرة كارلايل على إدراك منجزات جوته في هذا الصدد ، كانت خطوة كبيرة إلى الأمام ، ولعله هنا قد فاق أول رسل المؤمنين بجوته من الألمان . وما من شك أن الكتاب الرومانتيكين (نوفاليس وفردريش شليجل وفيث) قد فاقوا كارلايل في حساسيتهم بشاعرية جوته . ولكنهم لم يشعروا بأى رضاء عن مثل جوته الأخلاقية . ولعلهم قد رأوها تمثل خطراً دائماً يهدد جوته الشاعر . وعندما بدأ جوته في نشر فيلهلم ما يستر ، أجمع هؤلاء الكتاب الرومانتيكون على التعمس له والإشادة به . غير أنهم شعروا بعد ذلك بخيبة أمل عميقة ، عندما تأملوا الكتاب ملياً ، وبدأ المقصد التربوي يفصح عن نفسه ، وعندما اكتشفوا اتجاه جوته إلى التوسع في الكلام عن مثله العليا في التربية . فلقد بدأ جوته الإنسان الذي وصفه نوفاليس : (ملك روح الشعر على الأرض) den Stahler des poetischen Geistes auf Erden كأنه قد خان فجأة قضية الشعر واتجه إلى امتداح أكثر جوانب الحياة الإنسانية بلبدا وثقافة . وتعرض عمل جوته من جهة أخرى إلى اعتراض مضاد . فلم يستطع هرذر صديق جوته وأعظم النقاد الألمان ، الترحيب بالجو الأخلاقي الذي ساد الكتب الأولى من « فيلهلم ما يستر » ولم تبد شخصيات مثل « ماريان » أو « فيلبين » مقبولة لديه . ورأى في الكتاب نوعاً من التهاون واللامبالاة الأخلاقية ، بدت في نظره غير جديرة بأى شاعر عظيم (٣٧) .

ومن أعظم فضائل كارلايل ، قدرته على اكتشاف كلا الخطأين . ومن المقارقات في تاريخ الأدب الحديث ، أن يتجه هذا « البيورقاني » إلى تفسير سلوك جوته الأخلاقي ، وإلى الدفاع عنه . وإذا راعينا نشأة كارلايل الأخلاقية والثقافية ، سنذكر أن هذه المهمة لم تكن هينة . وأن عدم وجود توافق في المعتقدات بين جوته وكارلايل أمر لا يخفى . فلقد طرح جانباً كل معتقداته الدينية المترنمة ، وإن كان لم يتخل

(٣٧) أنظر R. Haym (هايم - « هرذر » برلين Gärner ١٨٨٠)

الجزء الثاني ص ٦١٨ .

كل التخلي عن عقيدته الكالفينية ، ولا بد أن تكون جملة أشياء منه فيلهلم مايستر قد بدت منفرة في نظره . فلقد اعترف في رسالة إلى جيمس جونستون بأنه لم يشعر بغير التفيز عندما اطلع على ما ذكر في القصة عن المثليين وعن المثلة الداعرة ، (٣٨) ، ولكنه استطاع التغلب على هذه الريب الأخلاقية بعد فترة وجيزة . وذلك بعد أن اهتدى إلى مفتاح هذا العمل في شموله . فلقد بدأ يفهم جوته ، وساعده ذلك على زيادة فهم ذاته ، وفهم الأزمة الكبيرة التي تعرض لها في باكورة حياته . وكتب فيما بعد في ذكرياته : « لقد شعرت بعد ذلك ، وما زلت أشعر بلذني العميق بلجوته فلقد أدركت أنه قد استطاع قبلي - على طريقته الخاصة - أن يشق طريقه وسط هذا الطريق الوعر ، فهو أول من قام بذلك من المحدثين » (٣٩) . فلقد كان كارلايل ذاته غارقاً في « الفررية » وعرف الموت بكتابته وظلمته (٤٠) .

وربما كان كارلايل هو أول ناقد حديث يفسر العنوان الثانوي لكتاب فيلهلم مايستر Die Entsagenden التفسير الصحيح . فلقد بدأ له في عمل جوته معنى الاتكال على الله ، وإن كان قد بدأ له في نفس الوقت في هذا الاتكال أسمى تأكيد للروح الأخلاقية . فهو لم يعن الاستسلام ، بل عنى الإنشاء . وقال إن شكوى أي إنسان من تعاسته يدل على الجنوح إلى العاطفية فحسب . « فلقد شعر شاعر وهوب (كيرون) بشدة غضبه ، وكان متيقناً من نجافته بأنه ليس سعيداً . ومن هنا أعلن ذلك في لهجة شديدة العنف ، بعد أن اعتقد أن ما سيذكره يبدو أمراً طريفاً مثيراً للاهتمام .

(٣٨) رسالة في ٢١ سبتمبر سنة ١٨٢٣ . انظر الرسائل المبكرة جمعت باشراف « شارل نورثون » (ماكيلان بلندن ١٨٨٦) . ص ٢٨٦ .

(٣٩) ذكريات Reminiscences - جمعت باشراف شارل نورثون Everyman's Library - لندن ص ٢٨٢ .

(٤٠) « محاضرات في تاريخ الأدب » سكريبنر بنيويورك . ١٨٦٢ ص ١٩٢ .

وواضح أنه قد شعر جينثد بدهشة بالغة . فلئنا نكره رؤية إنسان وشاعر يتجه إلى إعلان مثل هذه الأخبار على الملأ (٤١) أن تعانة الإنسان من نتائج عظمتة . وهى أبلغ دليل على توافر جانب لامتناه فيه ، لن يستطيع مهما أوتى من براعة أن يجعله يتوارى تحت المتناهى . وتحدث كارلايل هنا على غرار باسكال ويقول : « يمكنك زيادة قيمة (كسر) الحياة ؛ إذا أنت قمت بزيادة قيمة (البسط) ، أو قمت بتصغير قيمة (المقام) . وفى حالة قسمة أى عدد على صفر (اللهم إلا إذا كانت معلومتى فى الجبر قد خانتنى) فإن الناتج يكون ما لانهاية . فلا تطالب بأكثر من صفر كأجر لك ، وبذلك تستطيع أن تدوس الأرض بقلعك نعم لا تقتدى ببيرون ، وعليك الاتجاه صوب جوته » (٤٢) .

هذا التأكيد لقيمة الفعل الإنسانى ، والناحية العدلية ، والواجب العملى ، من علامات اللارومانتيكية فى فلسفة كارلايل . وكارلايل من الرومانتيكين بمعنى الكلمة ، فى أفكاره وأسلوبه وتعبيره على السواء . ولكن فلسفته فى الحياة كانت بعيدة الاختلاف عن فلسفات كل الكتاب الرومانتيكين . إذ كانت مثاليته ذات طابع عملى ، ولم تكن من المثاليات « السحرية » . ومحدث كارلايل عن المكان والزمان فى مقاله عن نوقاليس ، ووصفهما بأنهما أكثر الظواهر وهمية . فكيفيهما قد جاء من باطننا ، وليس لهما أى وجود خارجى ، إنهما مجرد صورتين من وجود الإنسان الروحى (٤٣) . على أن هذا الطابع الوهمى لمعرفة الإنسان يخفى بمجرد اقترابنا من مجال الحياة العملية والأخلاق ، وفى هذا المجال وحده يمكننا أن نقف على أرض راسخة وطيدة ، وأن نتغلب على كل نزعة من نزعات الشك وكل نزعة « انفرادية » نظرية ، وذلك بعد بلوغنا الواقع الحقيقى ، وإدراكنا « للطابع اللامتناهى للواجب » (٤٤) ، والميتافيزيقا ، فى ذاتها لن تستطيع حل

(٤١) « الماضى والحاضر » الكتاب الثالث الفصل الرابع ، والعاشر من ١٠٤ .

(٤٢) Sartor Resartus الكتاب الثانى - الفصل التاسع - من ١٠٢ .

(٤٣) « المقالات - نوقاليس » الجزء الثانى من ٢٤ .

(٤٤) الأبطال - المحاضرة الثانية من ٧٨ .

المعضلة ولن تستطيع القضاء على لعنة الشك اعتماداً على التأمل وحده .
ويذكر كارلايل في مقالاته : « ليس هناك محاولة أجذب من هذه
المحاولة التي يشق في سبيلها الميتافيزيقي الحق ، وهي استنباط معتقداته
عما هو سالب ٠٠٠٠ فما حامت التأملات الميتافيزيقية تبدأ (بلا) أو بما هو
(عدم) ، فلا بد أن تنتهي بالعدم أيضاً . ولا بد أن تدور وتدور في
دوامة لانهاية لها ، وأن ينتهي بها الأمر إلى ابتلاع ذاتها » (٤٥) .

تأثرت رومانتيكية كارلايل بهذا الاعتقاد في ارتكان الواقع على الأخلاق
في ناحيتين . فلقد أدى هذا الاعتقاد إلى قيام كارلايل بتعديل أفكاره ، كما
أدى إلى تغيير أسلوبه . وعمد كارلايل في « سارتور رزارتوس » إلى محاكاة
كل الشخصيات ذات الطابع الرومانتيكي ، وأصبح جان بول ريشتر مثلاً
أعلى له . وبلدت طريقته في الكتابة كأنها تتحدى كل القواعد المنطقية . ففيها
شذوذ وغرابة وتفكك . ومع هذا ، فهناك ناحية واحدة في الأسلوب الرومانتيكي
تعارضت مع طبيعة كارلايل وخلقه . فنحن نصادف عنده السخرية التي اشتهر
بها جان بول ريشتر ، ولكننا لانصادف عنده روح الدعابة الرومانتيكية .
وكتب كارلايل عن هذا الموضوع في أول مقال له عن جان بول ريشتر يقول :
« إن هذه القدرة على الدعابة والتصوير الكاريكاتوري التي كثيراً ما تدعى
بالسخرية لاتعتمد أساساً على غير التشويه السطحي للموضوعات ، أو قلبها ،
وتنتهي في أفضل الأحوال بالضحك . هذه الروح لاتشبه ألبنة روح السخرية
عند ريشتر . إن هذه القدرة لاتزيد عن جزء هزيل من السخرية ، أو هي
بالأحرى بمثابة جثة بلا روح . فكل حياة تدب فيها زائفة مصطنعة وغير
معقولة » (٤٦) . إن كارلايل لم يكن قادراً على الدعابة . وكان يتحدث دائماً
بروح جدية صادقة . وقال في محاضراته عن عبادة الأبطال : إن أول
شرط لأي ميرابو أو نابليون أو بيرنزاو كرومويل أو أي إنسان تتوافر له الكفاءة
للقيام بعمل ما هو أن يتصف أولاً بالروح الجادة ... والعالم في نظره تحيف

(٤٥) المقالات Characteristics الجزء الثالث ص ٧ .

(٤٦) المقالات - الجزء الأول : جان بول ريشتر . (ص ١٦) .

رائع ، حقيقى كالحياة وحقيقى كالموت . وفى كل آونة تتألق صور وجهه أمام عينه وتلوح له فى صورة لا يمكن إنكارها . أرجو أن تعتبر هذا هو أول شرط عندى لتعريف الرجل العظيم » (٤٧) .

وتبدو هذه الناحية من نظرية كارلايل عند أغلب الكتاب الرومانتيكين عسيرة الفهم إلى حد بعيد . ونحن نذكر أنه عندما قام فردريش شليجل بتحديد معنى الرومانتيكية الصميمة فى رواية «لوسينده» ، أثنى فى نهاية كلامه على «الكسل» فالكسل الذى جرت العادة على تبيذه باعتباره من الرذائل ، هو فى الحقيقة من أسس الفضائل . فهو مفتاح النظر والشاعرية للعالم ، والوسيط الذى يساعد على تحقيق كل حياة خيالية . وكان كارلايل يتحدث دائماً عن فردريش شليجل بلهجة تفيض عطفاً ووداً ، وإن لم يكن هناك ما هو أبعد من هذه النظرية عن طابعه وعن مذهبه . ولقد سمي نفسه بالصوفى ، رغم أن صوفيته لم تدفعه يوماً لأى نوع من الاستغراق فى المسائل الغيبية . فهو لم يعتمد على أى استغراق فى التأمل . فهو يعتقد « أن الشجاعة والقدرة على العمل (٤٨) هما من علامات الفضيلة والرجولة والبطولة وأنت لن تحصل على أية معرفة بخلاف تلك التى حصلت عليها اعتماداً على العمل . وما بقى بعد ذلك لايوزيد عن مجرد فروض عن المعرفة ، أو مسائل تصلح للمناقشة فى المدارس ، أو أشياء تنساب بين السحب فى دوامات منطقية لا تنتهى ، حتى نحاول تنبيهها . » (٤٩) وإذا لم تعتبر كل هذه الأشياء عبادة ، فإن العبادة ستكون جليرة بكل إشفاق . « فالأمر الجازم » عند كارلايل هو الإنتاج ! . الإنتاج « وحتى إذا لم يكن فى مقدورك أن تنتج أكثر من نفخة صغيرة من الأشياء فبالله عليك قم بإنتاجها . . . فاعمل ولا تتردد وأنت فى ربة النهار ، لأنه عندما يجىء الليل ، سيعجز أى إنسان عن العمل » (٥٠) هذه الكلمات الأخيرة —

(٤٧) الأبطال المحاصرة الثانية — ص ٤٤ .

(٤٨) الأبطال المحاصرة السادسة ص ٢١٨ .

(٤٩) « المناسى والمحاصر » الكتاب الثالث — الفصل الحادى عشر ص ١٩٧ .

(٥٠) Sartre Remartus الكتاب الثانى — الفصل التاسع الجزء الأول ص ١٠٧ .

مثل كلمات كثيرة أخرى من كتابات كارلايل - مأخوذة مباشرة عن جوته (٥١) . فلقد استطاع كارلايل أن يصادف عند جوته - لا عند نوباليس ولا فردريش شليجل - تأييدا لـ *device laborare estorare* (٥٢) . وبدا جوته في نظر كارلايل أوديب العالم الحديث الذى استطاع حل لغز أبي الهول . وقال في هذا الشأن : « يبدو جوته في نظرنا كمن اضطلع بمهمة التوحيد ، والتوفيق بين الأشتات والعناصر المتصارعة ، في أكثر العصور التى رآها العالم اتصافا بالتحلل والتشتت ، منذ ظهور الدين المسيحى » (٥٣) .

ويقول جوته في كتابه «حكم وتأملات» : كيف يتيسر لنا معرفة أنفسنا ؟ لن يتحقق هذا على الإطلاق اعتمادا على التأمل ، ولكنه سيتحقق عن طريق العمل ، فحاول أداء واجبك ، حيث ستدرك على الفور قيمتك ولكن ماهو واجبك ؟ إنه مطلب اليوم . وأصبحت هذه الحكمة في نظره تمثل الميثاق الحقة للحياة ، ولب « فلسفته في الحياة » . فان التأمل الدائق لوائجه إلى مجرد الأفعال النظرية ، فانه سيصبح « من أعراض المرض . فهو لا يزيد عن بحث عن الذات ، وعن بحث غير مجد خلف ظهورنا لقياس الطريق الذى مرناه . بينما ينبغي أن يقتصر اهتمامنا على المسير قداما وعلى مواصلة السير » (٥٤) . ويكفى لذلك أن نعرف مطالب الحاضر ، وأن نسعى لتحقيق أقرب المهام الينا « فأد الواجب الذى يقع قريبا منك ، والذى تعرف أنه واجب الأداء . وسيساعد ذلك على زيادة وضوح الواجب التالى . وستكشف في دهشة ،

(٥١) « جوته الديوان الشرق » .

Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann !
Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann.

(٥٢) راجع رسالة ، كارلايل إلى جوته في ١٥ ابريل سنة ١٨٢٦ . « إذا كنت قد أكتفيت من الظلمة ولحمت أى مسيس من النور ، وإذا كنت قد عرفت شيئا من نفسى ، عن واجباتى ومصيرى ، فلأنا أفضل أرجع في ذلك إلى كتاباتك أكثر من أى شيء آخر » « مراسلات جوته و كارلايل » جميعها شارك نورثون . ماكيلان ١٨٨٧ ص ٧ .

(٥٣) « أعمال جوته » - المقالات الجزء الثانى ص ٢٣٤ .

(٥٤) « حكم وتأملات » لجوته . جمع . ماكس ميكر . (١٩٠٧) .

كما فعل لوتاريونى فيلهلم مايبستران أمريكا التى تبحث عنها إما أن يكون لها وجود ، أو لا يكون لها وجود ، (٥٥) . وفى قول آخر (٥٦) ذكره أن أعمالنا مرآة نرى فيها الروح أولا ملاحظتها الطبيعية . ومن ثم فإنها تستطيع أن تترك حماية تلك القاعدة المستحيلة : اعرف نفسك ، وتضطر إلى تحويلها إلى قاعدة جبرية ممكنة تدعونا إلى معرفة ما لانستطيع القيام به ، (٥٧)

ولهذه النظرة الفعالة عن حياة الإنسان رد فعل بالضرورة على نظرنا إلى الطبيعة . فثمة ارتباط وثيق بين المسألتين . لهما مجرد مظهرين مختلفين لمشكلة واحدة ، لأن الإنسان يقوم دائما بإنشاء صورة للطبيعة على غرار صورة نفسه . ولو أخفق فى إدراك وجود قوة خلاقة أصيلة فى ذاته ، سبدو الطبيعة فى نظره كذلك ، أى مجرد شئ سلبى محض ، أو نظام آلى ميت . واعتقد كارلايل أن هذا هو مصير ما حدث للانسكلويديين القرنين و « فلاسفة » القرن الثامن عشر . إذ كانت نظريتهم فى الطبيعة منازرة حقا لنظريتهم فى الإنسان . فهناك تقارب وثيق بين مذهب هولباخ فى الطبيعة ، وكتاب لاميتريه : الإنسان الآلة *L'homme machine* لهما بهران عن نفس روح الشك السالية المدامة . والبطل الحقيقى فى هذه الفلسفة ليس فاولست المكناح ، ولكنه مفيستوفليس بروحه اللامثة التساؤل *Der Geist der stets verneint* . لقد كانت الحكمة التى سار عليها مفيستوفليس هى نفس حكمة فولتير ولا تعتقد فى شئ . إذ كانت عقلية الأرية التى جمعت الكثير من المعارف من نوع عقلية وكلاء النياية . وهى قاهرة على المعارضة ، ولكنها عاجزة عن الإثبات والتوكيد . فهو يستطيع أن يلمح بحدة إدراكه أن كل شئ « يثير السخرية » . يفتر إلى التناسب . ولكنه يعجز — كأمة العجوز — عن إدراك ما اتصف بقيمة وجلاله وسموه (٥٨)

(٥٥) مقالات Characteristics الجزء الثالث . ص ٧ .

(٥٦) Sartor Resartus الكتاب الثانى — الفصل العاشر ص ١٠٨ .

(٥٧) نفس المرجع — الكتاب الثانى — ص ١٢٢ .

(٥٨) المقالات ١ « هيلينا عند جوت » . ص ١٥٧ .

كيف يستطيع الإنسان في الحق الإهنداء إلى أية عظمة في الطبيعة ، بعد أن غابت عن عينيه عظمته ؟ كيف يستطيع أن يرى فيها قوة حيوية عظمى : بينما هو لم يعد حيا ، ولكنه مجرد آلة تحرك ذاتها ؟ . ومن جهة أخرى : ستصبح الدينامية التي اكتشفناها في ذاتنا مفتاحا لنظرة جديدة إلى الطبيعة . فلن تبدو لنا الطبيعة آلة كبيرة تحركها قوى آلية خارجها ، ولكنها ستصبح رمزا ورداء للامتناهى ، «أو الرداء اللامتناهى لله » ههنا هو لب ما جاء في موضوع « فلسفة الملابس » الذي ضمنه كارلايل كتاب سارتور ريزارتوس عندما قال « بأن كل المربيات رموز » . ويحتجى الرهف الذي يدفعنا إلى تصور الطبيعة ميتة ، عندما تتوافر لنا هذه الرؤية الكبيرة . « إن نظام الطبيعة سيبدو في نظر الحكيم رجبا مثل رؤيته ، وستبدو الطبيعة في نظره على الدوام ذات عمق لامتناه . » فهى لن تفهم ، ولن يتم إدراكها ، مادما نحاول حصرها في كلماتنا الموزلة وتصوراتنا العلمية الشبيهة (بسرير بروقراسط) . ونحن قد نعتقد في كلامنا في وجود « حجم » للطبيعة « وإن كان مثل هذا الحجم لن يزيد عن تعبير مكتوب بلغة هيروغليفية ميتة ، وبأغة من اللغات المقتمة ، التي يشعر الأنبياء أنفسهم بالسعادة لو أمكنهم التقاط بعض حروف منها » (٥٩) . فعلمنا أن نضع هذه النظرة التركيبية الحققة للطبيعة ، في مقابل النظرة التحليلية للقرن الثامن عشر ، وبذلك فقط ، « سيكشف لنا هذا السر سافرا » (٦٠) . وستقف في هذه الحالة رؤيانا للعالم الفزيائى « كآلة مخيفة للموت » ،

(٥٩) Sartor Resartus الكتاب الثالث الفصل الثالى . ص ٢٠٥ .

(٦٠) الأبطال - المحاضرة الثالثة ص ٧٨ - رجوعه : Gedichte الجزء الثالث

ص ٨٨ .

« Müsser im Naturbetrachten

Immer eins wie alles achten

Nichts ist drinnen, nichts ist draussen

Denn was innen ; das ist aussen

So ergreift ohne Stämmis

Hellig öffentlich Geheimnis » .

أونستمع من خلال له إلى أصوات صاحبة رتيبة ، « كأنها منبعثة عن طاحونة ضخمة ، طاحونة ليس لها صانع ، وليس بها أى طحان » (٦١) .

يبدو أن كل ما فعله كارلايل فى هذا المقام هو ترديد أفكار جوته ، وتكرارها ، وإن كان كارلايل لم يقبل : من جهة أخرى ، هذه الأفكار فى معناها الأصلى الحق . فهو حتى بعد أن تخلى عن إيمانه البيورتنى ، فإنه كان فى حاجة إلى مثل أعلى شخصى للالهى اللامتناهى ، يسمو عن المثل الأعلى الذى اهتمى إليه فى أعمال جوته . وثمة اتجاه دائم فى كتابات كارلايل يترع إلى قمع الملامح الوثنية من دين جوته ، أو إلى تخفيفها . فاقده كان دين كارلايل ذا طابع أخلاقى ، ولا يعنى بمسائل الطبيعة ، وحاول كارلايل فى محاضراته الأولى ، عن عبادة البطولة ، أنصاف الأنواع المختلفة من مذاهب تعدد الآلهة فقال إن عبادة القوى الطبيعية الكبرى كانت أول خطوة محتمة فى تاريخ الدين . ولكنه لم يستطع فهم هذه الخطوة بغير القيام بتحويل لاشعورى لطابع « تعدد الآلهة » ذاته ، فبدأ له أودين أعظم إله فى الأساطير الألمانية مجرد إنسان ، أو ملك عظيم أو كاهن . وعلينا ألا نعتقد أن أودين قوة طبيعية قد تقمصت شكل شخصية ، إنه شخصية حقيقية . فهو أولا - وبصفة أساسية - معلم . ألم يقيم محل لغز أبى الهول ، الخاص بهذا العالم ، للشعوب الاسكندنافية ؟ . لقد أصبح الوجود بفضل « جليا واضحا متوافقا . فهو قد جعل الحياة تبدو حية . وعلينا أن نعتبر هذا الأودين أصل الأساطير الإسكندنافية ، بغض النظر عن اسمه ، وهل كان (أودين) هو الاسم الذى اتخذته هذه المفكر الإسكندنافى الأول عندما كان يحيا وسط البشر ، أو غيره من الأسماء » (٦٢) .

كان هذا هو رد فعل كارلايل الشخصى تجاه الوثنية . وهو رد فعل بعيد الاختلاف عن اتجاه جوته الذى سمى نفسه أحيانا « بالوثنى مع سبق الإصرار » ، والذى اتجه فى مقاله عن فنكلمان إلى تفسير ميول فنكلمان

(٦١) المقالات الجزء الأول Novalis .

(٦٢) الأبطال - المحاضرة الأولى ص ٢١ .

إلى الوثنية ، واللقاع عنها (٦٣) . ولم يعد كارلايل من « المؤلهين » بالمعنى التقليدى، ولكنه، وإن كان لم يعد فى حاجة إلى إله شخصى ، إلا أنه قد أصبح فى حاجة إلى عبادة بطل « شخصى » . وبلدت عبادة قوى الطبيعة فى نظره أمرا غير معقول من الأساس . وتأثر كارلايل تأثرا عميقا بفكرة جوته عن العبادات الثلاث : عبادة كل ما حولنا ، أو أعلننا أو أسفل منا . ولكنه لم يسمح إطلاقا بعقد أية مقارنة بين « شعوبية » جوته وبين معتقداته الدينية . إذ يدا مثل هذا الدين فى نظره فى أفضل الأحوال « ممثلا للفكر الصبباني للإنسان ، عندما يشعر بالدهشة والهبة عند مواجهته لهذا العالم الهائل » . وهله نظرية صبيانية فجأة فى إحراك قداسة الطبيعة . (٦٤) .

وتضمنت محاورات إيكerman وجوته فقرة مناسبة تصور الاختلاف الأساسى بين نظرة جوته ونظرة كارلايل . فلقد اتجه جوته إلى القول بوجود اختلاف واضح ، بل وتعارض بين الروايات المختلفة التى رويت عن الوحي المسيحى ، ومع هذا فعلمنا أن نعتقد فى صحة الأناجيل الأربعة كلها . ففيها كلها انعكاس للعظمة التى شعت من شخصية المسيح .

وواصل جوته كلامه بالقول : « لو سئلت هل يتوافق مع طبيعى اظهار أى تقوى وإجلال لشخص عيسى لقلت يقينا . فأنا أعنى له بوصفه مظهرا مقلسا لأسمى مبدأ أخلاقى . ولو سئلت هل يتوافق مع طبيعى الإعراب عن إجلالى للشمس فأننى أقول كذلك : يقينا . فهى بالمثل مظهر من مظاهر الوجود الأسمى . وهى فى الحق أقوى شىء يباح لنا نحن أبناء الأرض أن ننظر إليه ، فأنا أعهد فيها . نور الله وقدرته الخلاقة التى نتمند عليها فى حياتنا وحركتنا ، ونستمد منها كياننا ، نحن وجميع النباتات والحيوانات إلى جانبنا » (٦٥) .

(٦٣) « جوته » Winckelmann und sein Jahrhundert (فنكلمان وعصره)

- طبعة قيار .

(٦٤) الأبطال - المحاضرة الأولى .

(٦٥) إيكerman - محادثات مع جوته فى ١١ مارس . ١٨٣٢ - ترجمها للإنجليزية

جون أكسنورد . (طبعة Everyman ١٩٣٠) - ص ٤٢٢ .

لم يشعر كارلايل شعورا مماثلا ، ولم يتحدث على هذا النحو إطلاقا .
وربما بدت في نظره مساواة لإجلال المسيح بالافتتان بالشمس دليلا على انتهاك
المقدمات .

وثمة سبب آخر أقوى يبين لماذا لم يتجه كارلايل إلى اتباع نفس السبيل
الذي اتبعه جوته في تصورات ، ومثله الدينية . فجوته يقول في إحدى
« حكمه » : « اننى أعتقد فى الله . وهذا قول حسن جدير بالتقدير : وإن
كان إدراك الله ، كما يكشف ذاته ، وحيث يكشف ذاته هو النعمة
الوحيدة الحقة التى يمكن أن تتحقق على الأرض » (٦٦) . وتمشيا مع هذه
القاعدة ، صرح جوته بأنه يؤمن فى نفس الوقت بوحدة الوجود ، وبتعدد
الآلهة ، وبالتوحيد ، وقال : « بوصفى من الطبيعيين فلأنى من أتباع مذهب
وحدة الوجود ، وبوصفى فنانا فلأنى من أتباع تعدد الآلهة ، وأنا من
الملوحدين من الناحية الأخلاقية (٦٧) » .

ويقول جوته فى هذا الصدد :

وكما لا يوجد فى الطبيعة ، بما فيها من كثرة التغيرات .

غير لاه واحد لا يتغير .

كذلك فى عالم الفن الرحيب .

هناك معنى واحد ثابت .

هو الحقيقة ، والعقل الأبدى .

الذى اتخذ من الجمال رداء له .

وجعل الصفاء صفة له فى سائر الأوقات .

إذ سيظل إلى الأبد مثالا للجمال والبهاء (٦٨) :

(٦٦) حكم وباملات لجوته - غ ٨٠٩ ص ١٧٩ .

(٦٧) نفس المرجع . غ ٨٠٧ ص ١٧٩ .

(٦٨) قصيدة Aus den Wanderjahre لجوته من ديوان Künstler Lied نرجسها

إلى الإنجليزية نوماس لاو لايل

ولكن في هذا الوصف للمظهر الإلهي ، غاب شيء واحد لم يجر ذكره . فلقد تحدث جوته عن الطبيعة والفن ، ولكنه لم يتحدث عن التاريخ . فهو لم يكن قادرا على مساواة تقديره للتاريخ بتقديره للطبيعة والفن . ولم يعتبره كشافا مباشرا لما هو إلهي ، بل رآه شيئا إنسانيا ، إنسانيا من كل ناحية . وبدأت المعرفة التاريخية في نظر جوته أدنى بكثير من معرفة الطبيعة . فالطبيعة كل واحد لا متناه . والتاريخ لا يعرفنا في أفضل الأحوال أكثر من أشات متناثرة من الحياة الإنسانية . ويقول جوته ، « إن الأدب لا يزيد عن شلرات متناثرة . فإن أقل قدر مما قيل هو الذي دون ، ولم يبق مما دون إلا النثر اليسير » (٦٩) وحتى لو أمكن الاحتفاظ بكل المصادر ، فما الذي نستطيع أن نعرفه من التاريخ ؟ إن كل ما ندعوه بالوقائع التاريخية لا يزيد في معظم الأحيان عن مجرد خرافات . فكل كاتب يعرض لنا صورة ممسوخة للأحداث السياسية والشخصيات الإنسانية ، تمشي مع ذوقه ومع مشاعر الود والغور التي شعر بها ، ومع أهوائه القومية (٧٠) . ولم يكن كارلايل قادرا على الشك في التاريخ في صورة مماثلة ، وعلى التحدث عنه بمثل هذا الامتخاف . لقد بدا له التاريخ ممثلا رداء الله الذي يمكن رؤيته « أكثر مما هو الحال في الطبيعة والفن » . وبدا العظماء في نظر كارلايل رواة ملهمين لهذا الكتاب المقدس في أحاديثهم وأفعالهم . وفي كل عصر يكتمل فصل من فصول هذا الكتاب الذي يسميه البعض بالتاريخ . وبالنسبة لهذه النصوص الملهمة ، لا يزيد هؤلاء الكثرة من أصحاب المواهب عن مجرد معبين على هذا الكتاب المقدس يتفاوت حظهم من التوفيق . وقال كارلايل « لقد اخترت لدراستي هذه النصوص الملهمة فانها (٧١) » . فالتاريخ عند المؤرخ الحق ليس كما قال جوته في فاوست (صندوقا للقمامة وحجرة لسقط المتاع) . ليس المؤرخ قادرا على رواية الماضي فحسب ، إنه قادر على إحيائه واستحضاره . إن المؤرخ

(٦٩) حكم وتأملات ٥١٢ . ص ١١١ .

(٧٠) « جوته وعالم التاريخ » لإرنست كاسير - ١٩٣٢ .

(٧١) Sartor Resartus - الكتاب الثاني الفصل الثاني . الجزء الأول ص ١٤٢ .

شبيه في أفعاله وأحاديثه بالساحر الذى تحدث عنه جلغير . فهو قادر على استحضار « الماضى الطيب » حتى نستطيع النظر إليه والتحديق فيه وفق مشيتنا (٧٢) . ولم يكن كارلايل قادرا على الاهتداء إلى أية فكرة مؤيدة لهذه النظرة في مؤلفات جوته . وكان عليه بوصفه مؤرخاً أن يتجه اتجاهها جديداً ، أن يعمل على اكتشاف طريقه وإعداده لنفسه . وأصبح لزماً عليه لتحقيق هذا المقصد أن يحور « فلسفته للحياة » في أقل تقدير ، إن لم يستطع أن يحدث فيها تغيراً شاملاً . وكان هذا التحوير هو الذى ساقه إلى وضع نظريته في عبادة الأبطال والبطولة في التاريخ .

الأساس الميتافيزيقى لنظرية كارلايل في التاريخ وتصوره له

عندما يبحث كارلايل عن دليل يستطيع إرشاده وهو يوم في متاهات التاريخ ، كما أرشده جوته في عالم الطبيعة وعالم الفن ، فأين كان في وسعه أن يجده ؟ لو وجد هذا الرجل ، لما كان هناك غير واحد يليق بهذه المهمة . أنه هرذر . ولكننا لا نملك دليلاً يثبت حدوث تأثير حاسم لهرذر على فكر كارلايل . ومع هذا فهناك مفكر آخر شعر كارلايل تجاهه باهتمام بالغ ، وإعجاب قوى منذ البداية . فلقد تحدث كارلايل عن فيشته في إحدى مقالاته الباكورة عن حالة الأدب الألمانى (١٨٢٧) ووصفه بأنه روح تتميز بالرزاة والصلابة والفحولة والوضوح والاستقامة . فهو شبيه « بالشيخ » كاتو « (في التاريخ الرومانى) وسط قوم من المتداعين . وعنده أن لم يشارك في المناقشات الفلسفية منذ عهد لوتر من مائل فيشته في ذهنه الجبار ، أو من مائله في روحه الصافية أو علوه ورفعته ورسوخه . ونحن قد نقبل آراءه ، أو نرفضها . ولكن أحداً لن يبخس فيشته حقه عند الحكم عليه كمفكر اللهم إلا إذا كان لا يعرفه معرفة طيبة . فهو جدير بالاتباء إلى طبقة من الناس شاع وجودهم في زمان أفضل من عصرنا (٧٣) .

(٧٢) المقالات (١) - شيلر ص ١٦٧ .

(٧٣) ، حالة الأدب الألمانى - في المقالات (١) ص ٧٧ .

وعندما أصدر كارلايل مثل هذا الحكم ، فإنه لم يفكر في ميتافيزيقا فيشته . إذ تعدّ العروض الفلسفية الأولى التي قدمها فيشته للمذهب الميتافيزيقي في كتابه Wissenschaftslehre من بين أصعب كتبه الفلسفية . ولم تكن دراسة كارلايل لهذه الكتب ، أو الإحاطة بها ، أمرا ميسورا . وما قرأه كارلايل في أغلب الظن هو كتب فيشته الشعبية مثل كتاب Das Wesen des Gelehrten أو كتاب Die Bestimmung des Menschen أو كتاب Gegenwärtigen Zeitalters . ولم يتمكن كارلايل من العثور في هذه الكتب على ميتافيزيقا فيشته في جعلها ، ولكنه عثر فيها على الشيخ كانو الذي قال كلاما ينطبق على العصر الحالي « كالامبالاة المطلقة بالحقيقة والانطلاق في الفجور أي الإنغماس الكامل في الخطيئة (٧٤) » . ولا بد أن يكون كارلايل بوصفه مفكرا تركزت كل اهتماماته على المشكلات الأخلاقية قد تأثر تأثرا عميقا بمثل هذا الحكم . فهل كان بالإمكان العثور على دواء لما وصفه فيشته بمرض العالم الحديث العضال ؟

على أننا قد نسائل هل كان في مقلود كارلايل قبول آراء فيشته بغير إساعة للرجل الذي شعر بدين كبير نحوه ، لا كشعور تلميذ نحو أستاذه ، وإنما كشعور ابن تجاه « أبيه الروحي (٧٥) » ؟ هل كان من المستطاع التوفيق بين فلسفة الحياة عند جوته وفلسفة الحياة عند فيشته ؟ لا ينبغي أن الفلسفتين كانتا من نوعين مختلفين . إذ كان مذهب « المثالية الذاتية » الذي جاء به فيشته متعارضا كل التعارض من حيث المبدأ مع « المثالية الموضوعية » لجوته ، وإن لم يكن كارلايل على دراية — فيما يبدو — بمثل هذا الاختلاف : فهو لم يكن مفكرا منطقيا استداليا ، بل كان صاحب عقل حدسي . ومع

(٧٤) فيشته Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (أسس العصر الحاضر) .
 — الترجمة الإنجليزية . لمسيث W. Smith — وانظر أيضا The Popular Works of
 Johann Gottlieb Fichte (الأعمال الشعبية ليومان جوتليب فيشته) . الطبعة الرابعة
 Trübner بلندن ١٨٨٩ — المحاضرة الثانية .

(٧٥) مراسلات مع جوته في ١٥ أبريل سنة ١٨٢٧ .

أنه لا يصح القول بأنه كان من التفتيقين الذين ينقلون أفكارهم من مصادر متباينة كيفما اتفق ، إلا أنه كان يرحب راضيا بأية نظرية مادام يشعر بقدرته على جعلها تتكيف مع حاجاته الأخلاقية والدينية .

وكانت هناك في الحق في هذه الناحية نقطة التفت فيها آراء فيشته وأفكار جوته . فلقد أشار كارلايل مرارا إلى كلمات جوته « بوجود انتهاء الشك من أى نوع بالعمل وحده » . واستطاع كارلايل الاهتمام إلى هذه الفكرة الأساسية عند فيشته أيضا . ويتقسم كتاب « مصير الإنسان » « لفيشته إلى كتب ثلاثة . الكتاب الأول عنوانه « الشك » ، وعنوان الكتاب الثانى : « المعرفة » ، والثالث « الإيمان » . واعتقد فيشته أن المعرفة لا يمكن أن تكون نظرية فقط على الإطلاق . ونحن لن نستطيع إطلاقا أن نأمل — اعتمادا على الاستدلالات المنطقية وقدرتنا على التعليل والاستدلال — فى لمس الواقع والحقيقة ، ناهيك بإمكان النفاذ إلى جوهرهما . ولن يودى اتباع هذا السبيل إلى غير الشك المتطرف . ولوافترضنا عدم وجود مدخل آخر للحقيقة غير هذا السبيل ، لكان معنى هذا أنه قد كتب علينا أن نغيا إلى الأبد وكأننا فى حلم . وليس لما يدعى بالعالم المادى أكثر من وجود مشابه للطيف . فهو من إنتاج الأنا التى تصنع « اللانا » ولكن يوجد طريق آخر يساعدها على بلوغ ما وراء عالم الأشباح . فالحقيقة الوحيدة التى تعد واضحة يقينية راسخة ، ولا تسمح بأى شك هى حقيقة العالم الأخلاقى . فهى حقيقة « عملية » وليست « نظرية » فحسب . فهنا ، وهنا فقط نستطيع الوقوف على أرض راسخة . نيقين « القانون الأخلاقى » و « الأمر الجازم » هو أول شئ يعطى لنا . أنه شرط لكل معرفة أخرى ، وأساس لما . ونحن لا نستطيع إدراك الواقع إذا اعتمدنا على عقلنا . ولكننا نستطيع تحقيق ذلك اعتمادا على إرادتنا .

ويقول فيشته فى كتاب مصير الإنسانية على لسان الروح : « إن الواقع الذى كنت تعتمد فى وجوده فيما سبق ، أى الواقع المادى القائم منفصلا

عنك ، والذي كنت تخشى أن تصبح عبدا له ، قد اختفى لأن هذا العالم المادى لا يظهر إلا فى المعرفة ، وهو لا يزيد هو ذاته عن كونه معرفة . ولكن المعرفة ليست الواقع ، لأنها مجرد معرفة وأنت تبحث — كما أعرف ، ولك الحق فى ذلك — عن شىء حقيقى وراء المظاهر ، أى واقع آخر مختلف عن ذلك الذى تم القضاء عليه . وأنت إذا قمت بخلق هذا الواقع اعتمادا على معرفتك أو من خلال معرفته ، أو حاولت الإحاطة به عن طريق الفهم ، ستبوء كل محاولتك بالفشل . ولو أنه لم تتوافر لك قدرة تستطيع إدراكه بها ، فإنك لن تهتدى إلى هذا الواقع أبدا عليك ألا تكن بالمرقة ، بل اتجه إلى العمل اعتمادا على معرفتك إنك لم تخلق للتأمل لذاته ، وللانغماس فى الأحاسيس التى تفتن بها . أنت خلقت للعمل ، ولن يحدد قيمتك أى شىء خلاف العمل وحده (٧٦) .

كل هذا الكلام قد عاود الظهور فى كتابات كارلايل . وكثيرا ما تم التعبير عنه على نحو مشابه لما قاله فيشته . فلقد قال كارلايل فى كتاب « سارثور ريزارتوس » (٧٧) « ليس ما أملك هو مملكتى ، ولكنه ما أفعل » . ويقول فى كتابه عن « الماضى والحاضر » (٧٨) : « عليك ألا تتشبث بغير المعرفة التى شئت صحتها عند العمل ، لأن الطبيعة ذاتها تقلد هذا النوع ، وترحب به » . ولو صح القول بوجود أية معرفة راسخة لاشك فيها ، فلها لن تكون خاصة بالعالم الخارجى ، بل ستكون خاصة بحياتنا الباطنية بمركز حياتنا الباطنية ، أى بوطينا .

ويقول كارلايل فى فقرة استشهد فيها بما قاله جان بول ريشتر : « لن أنسى ماحيت هذه الحادثة . فلقد اكتشفت فيها مولد وعي الباطنى . ومازلت قادرا على تحديد مكانها وزمانها : فى صبيحة أحد الأيام ، كنت واقفا

(٧٦) فيشته Bestimmung der Menschen (مصير الإنسانية) الأعمال الكاملة

— الجزء الثانى ص ٢٤٦ .

(٧٧) Sartor Resartus الكتاب الثانى — الفصل الرابع ص ١٩٨ .

(٧٨) « الماضى والحاضر » الكتاب الثالث الفصل ١٠ ، ١١ ص ١٩٨ .

وأنا طفل صغير جدا أمام الباب الخارجى ، وتطلعت إلى يسارى إلى أكوام حطب المدفأة . وفجأة استمعت إلى صوت صادر من أعماق نفسى (أنا هو أنا) بدا لى كأنه يريق يتوهج أمامى فى السماء . ومنذ تلك اللحظة ولدت (أنا) وبدأ نورها يشع إلى الأبد (٧٩) .

فما هى هذه « النفس » ؟ من « أنا » . إن أنا هو الشيء الذى يستطيع قول أنا ، فكيف نعر عليها ، وأين ؟ واضح انها ليست مجرد شيء من الاشياء أو موضوع يمكن اكتشافه ووصفه اعتيادا على طرق علمية . فهى ليست من الاشياء التى يمكن حسابها أو قياسها . أنها ليست بالشيء المتاح ، على نفس النحو الذى يحدث فى حالة الاشياء المادية ، ولكنها تعنى « افعالا ينبغى القيام بها » . وعلى حد قول فيشته لأنها ليست واقعة بل فعل : وبغير أداء هذا الفعل ستصبح معرفتنا بأنفسنا ومعرفتنا بالواقع الخارجى — تبعا لذلك — مستحيلة (٨٠) .

واكتشف كارلايل لإعتيادا على هذه الأشياء شيئا ما لم يكن فى وسعه مصادفته فى أعمال جوته . فلقد استطاع كتاب *Wesen und Geleerten*

— وهو من المؤلفات التى استشهد بها مرارا عديدة ، أن يصبح أساسا فلسفيا لتصوره للعالم الخارجى . ورأى فيشته أن ليس العالم التاريخى مجرد نتيجة عابرة لعالم الطبيعة الكبير ؟ أو ظاهرة ثانوية فيه ، أو شيئا متعزلا إن أمكن القول . لقد انعكست فى مذهبه الصلة بين الطبيعة والتاريخ . فتحزن إذا جعلنا اهتمامنا مقصورا على ظاهرة الطبيعة — كما ذكر فيشته — فإننا لن نستطيع العثور على الحقيقة أو إدراك « المطلق » وأنكر فيشته فى حماسة واصرار — لإمكان وجود فلسفة للطبيعة . وعندما وضع شلنج فلسفته فى الطبيعة ، اتهم فيشته بالاساءة إلى قضية المثالية الترانسندتالية . وقال له فيشته فى محاضراته الثانية ، وهو يخاطب طلبته فى معرض كلامه عن شلنج —

(٧٩) للمقالات (٢) ، (٣) — جان بول فردريش ويشر مرة أخرى .

(٨٠) Sartor Resartus الكتاب الأول — الفصل ٨ ص ٤١

لاتدع نفسك تتعام وتشط بالفلسفة التى تسمت بالفلسفة الطبيعية . :
Naturphilosophie فان هذه الفلسفة بعيدة كل البعد عن أن تكون خطوة
تجاه الحقيقة . إنها رجعة إلى خطأ قديم شائع (٨١) .

وكشف كارلايل فى هذه النظرة إلى التاريخ وإلى العالم « الروحى » -
الذى وصف بأنه العالم الوحيد المطلق الحق - أول حافز حاسم يحثه على وضع
نظرية فى البطولة وعبادة الأبطال ، لأن الرجوع إلى فيشته يمكن أن يزوده
بميتافيزيقا كاملة فى عبادة الأبطال .

علينا أن نقع بخلاصة عامة لمذهب فيشته (٨٢) . ومن المستطاع وصفه
بأنه مذهب المثالية « الذاتية » ، وإن كانت كلمة « ذاتية » تتصف دائماً
بإبهامها وتضليلها . فهى فى حاجة إلى تثبيت وتحديد . والذات الترانسندنتالية
التي تحدث عنها فيشته (أو الأنا التي تضع اللا أنا أمامها) ليست بذات
تجريدية ، كما أنها لاتناظر الأنواع الأخرى من الذاتية التي صادفناها فى المذاهب
الفلسفية السالفة . إنها ليست الذات المنطقية لديكارت ، كما أنها ليست
الذات السيكلوجية عند بركلي . إنها تنتمى إلى عالم آخر هو العالم الأخلاقي
البحث ، أو عالم « الغايات » ، لا عالم الطبيعة . إنها تنتمى إلى عالم « القيم » .
وليس عالم « الموجودات » . والذات الأخلاقية هى أول حقيقة أساسية ، أو
شرط أو ضرورة سابقة لأى شئ آخر نسميه حقيقياً . ونحن لانتهلى
إلى هذه الذات اعتماداً على عملية منطقية مثل النظر والتأمل والبرهان ،
بل اعتماداً على فعل من أفعال الإرادة الحرة . ونحول قول ديكارت (أنا
أفكر أنا موجود) إلى (أنا أريد ، أنا موجود) وإن كان فيشته لا يتميز
« بالانفرادية » أو بالأنانية . فالأنا عنده ، تكشف نفسها اعتماداً على فعل حر ،

(٨١) فيشته Ueber das Wesen des Gelehrten (ماهية العقل) . - بنى أعماله الكاملة
٦٠ ص ٣٦٣ .

(٨٢) ثمة تحليل أوفى لنظرية المعرفة عند فيشته فى كتاب كاسيرر Das Erkenntnisproblem
(نظرية المعرفة) يرلين ب . كاسيرر ١٩٢٠ الجزء الثالث .

أو اعتمادا على عمل فعال أصيل . فالفعل هو ماهيتها ومعناها . ولكنها لا تستطيع أن تعمل بغير مادة تظهر فيها فاعليتها . فهي تتطلب عالما كمرشح لفاعليتها وتصادف في هذا العالم « ذاتات » فعالة عامة أخرى ، وعليها أن تحترم حقوقهم وحريتهم الأصلية ، ومن ثم فإن علينا أن نقيد نشاطها : حتى تفسح المجال لأفعال الآخرين . ولا نفرض هذا القيد علينا أى قوة خارجية ، فان ضرورته ليست ضرورة شيء مادي . إنه ضرورة أخلاقية . ونعشيا مع القانون الأخلاقي ، الذى يعنى المطلق الحق ، علينا أن نتعاون مع « الذاتات » الأخرى ، وعليها أن نشترك فى صنع نظام اجتماعى . فالفعل الحر الذى نعتمد عليه فى اكتشاف أنفسنا يتم اكتماله بفعل آخر ، نترك بوساطته الذاتات الحرة الأخرى . لهذا الفعل « الإدراكي » هو أول واجب أساسى لنا .

فالواجب والالتزام هما أول عنصرين فيما نسميه بالعالم « الحق » أما ما اعتدنا تسميته بالعالم فهو المادة التى نمارس فيها واجبتنا ، بعد أن اتخذ صورة حسية (٨٣) .

على أن حجر الزاوية فى هذا البناء العظيم لعالمنا الأخلاقى مازال ناقصا . فلقد استلقت فلسفة فيشته إلى البدئية القائلة بأن الطاقة الأخلاقية للإنسان هى أساس الواقع ، والحكمة التى صنع منها . ولكن أين نعثر على هذه الطاقة ؟ هناك بعض أفراد يتصفون بضعف شديد يحول دون ارتقاؤهم إلى فكرة الحرية . فهم يفتقرون إلى القدرة على تصور ماهية الشخصية الحرة ، وما تعنيه . ولا يعرفون أنهم يتمتعون بكيان شخصى مستقل وبقيمة مستقلة ،

(٨٢) فيشته über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (أسس إيماننا فى العالم الإلهى) - ضمن أعماله الكاملة . الجزء الخامس من ١٨٥ .

«وبأنهم» الشيء القادر على قول كلمة أنا (٨٤) «وهناك من جهة أخرى أفراد آخرون تظهر عندهم الطاقة الأخلاقية والوعى بالآنا في أكمل قوة .

علينا عند الكلام عن العالم التاريخي والحضارى أن نراعى هذا الاختلاف الرئيسى . كان فلاسفة القرن الثامن عشر من أصحاب النزعة الفردية الصميمة . واستخلصوا مذاهبهم فى المساواة فى الحقوق بين الناس من إعانهم المطلق فى مساواة الجميع فى العمل ، واستهل ديكارت كتابه عن المنهج بالعبارات الآتية : « الإدراك السليم هو أكثر الأشياء الموزعة بين الناس خصوعا للمساواة ، لأن كل إنسان يعتقد أنه قد تزود منه بنصيب وافر ، إلى حد أن أحدا لا يرغب عادة — حتى أولئك الذين يتعذر لإرضائهم فى سائر النواحي — بالمطالبة بأية زيادة عما هو متوافر لديه بالفعل » . وابتعد فيشته عن هذه النظرة . فلقد رأى فى مؤلفاته الأخيرة أن الفكرة القائلة بوجود مساواة فى العقل من الأفكار الدالة على التعسف . ولو قصد بالعقل : العقل العملى ، أو الإرادة الأخلاقية ، فلن يصح بأى حال حينئذ القول بوجود مساواة فى توزيعه . فهو ليس من الأشياء التى يمكن العثور عليها وفق مشيئتنا ، لأنه مركز بالفعل فى شخصيات عظيمة قليلة ، يكشف التاريخ عن معناه الحق من خلالهم فى قوة كاملة لاتضاهى . هؤلاء الأبطال أول رواد للحضارة الإنسانية .

وينسـاعـل فيشته : « فأولا من هم الذين أعطوا دول أوروبا الحديثة مظهرها الحالى الذى تعيش فيه فى الوقت الحاضر ، وجعلوا هذه الدول مأوى صالحا لسكنى المتحضرين ؟ يجيب التاريخ عن هذا السؤال . إنهم أناس انصرفوا بالتقوى والقداسة من الذين اعتقلوا أن إرادة الله قد شاعت اجبثاث

(٨٤) فيشته Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre « مقدمة أولية فى نظرية

المعرفة » . الأعمال الكاملة الجزء الأول ص ٤٣٤ —

« was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist... Ein von Natur schlaffer... Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben ».

الغابات بمنظرها الدال على الخور والشرود بحيث تصبح مأوى صالحا للحياة المتحضرة إتهم أولئك اللذين ساروا قدما إلى الصحارى المقفرة لموحشة . . . ومن هو الذى وحد الشعوب الممجية ، وأخضع القبائل المتنازعة لحكم القانون ؟ . . ومن الذى حافظ عليهم وهم فى هذه الحال ، ورعى الدولة القائمة وحماها من الانحلال الذى قد تعرض له بفعل أى فوضى داخلية ، أو تعرض للدمار بتأثير قوى خارجية ؟ . . بغض النظر عن الإسم الذى تسموا به : إنهم الأبطال الذين تفوقوا على عصورهم ، وبدوا كعمالقة وسط الرجال المحيطين بهم من حيث قدراتهم المادية والروحية (٨٥) .

لا أريد القول بأن كارلايل قد قبل هذا المذهب الميتافيزيقى لفيشته بخافيه . ولعله كان لا يستطيع حتى إدراك المعنى الكامل للمذهب فيشته فى المثالية الترانسندنالية . فلم يتوفر لكارلايل إدراك واضح لمقدمات هذا المذهب أو متضمناته . إن فيشته كان يتحدث كواحد من الميتافيزيقيين ، أما كارلايل فيتحدث كاحد السيكلوجيين والمؤرخين . وحاول فيشته الإقناع اعتمادا على البراهين ، وقنع كارلايل عادة بمخاطبة عواطف قرائه ومستمعيه . فلقد ذكر بكل بساطة أن عبادة البطولة غريزة أساسية فى الطبيعة الإنسانية ، ولو أنها اجتمعت منها لادى ذلك إلى شعور البشرية بالضياع (٨٦) .

ونحن إذا تذاكرنا نتائج تحليلنا التاريخى والمنهجى ، فلنأسنصبح أفضل قدرة على الحكم على معنى نظرية كارلايل فى عبادة الأبطال ، وتأثيرها . ولعل أية نظرية فلسفية أخرى لم تماثل نظرية كارلايل فى تمهيد الطريق أمام المثل الحديثة الخاصة بالزعامة السياسية . ألم يذكر كارلايل صراحة فى إصرار أن البطل كلكم وكقائد يقود الناس ، يصبح من الناحية العملية خلاصة لكل شخصيات البطولة ؟ ، فشخصيات الكاهن أو المعلم أو أية صورة دينوية أو روحية نستطيع تخيل وجودها عند الإنسان تتجسم فى شخصية القائد ، وتسيطر علينا أو تقوم بتزويدنا بتعاليم فى الناحية العملية تبين لنا ما يتحتم

(٨٥) فيشته وأسس العصر الحالى : أنظر الأفعال الشعبية الجزء الثانى المحاضرة الثالثة ص ٩٧ .

(٨٦) Sartor Resartus الكتاب الأول الفصل العاشر ص ٥٤ .

علينا القيام به في كل آن وفي كل حين (٨٧) » . كان هذا كلاما واضحا جليا . ولم يعجز المدافعون المتحدثون عن الفاشية عن الاستفادة بهذا الرأي ، ولم يتعلم عليهم تحويل كلمات كارلايل إلى أسلحة سياسية . على أن اتهام كارلايل بكل العواقب التي ترتبت على نظريته أمر يتعارض مع كل قواعد الموضوعية التاريخية . ولن أستطيع في هذا المقام قبول الأحكام التي أصادفها في السكتب الحديثة في هذا الموضوع (٨٨) . فما كان يعنيه كارلايل « بالبطولة » و « الزعامة » ليس مماثلا على الإطلاق لما نصادفه في النظريات الفاشية الحديثة . وتبعاً لما قاله كارلايل ثمة معياران نستطيع الاعتماد عليهما في التفرقة بين البطل الحق والبطل الزائف . هذان المعياران هما « البصيرة » و « الإخلاص » . فلم يعتقد كارلايل أن الأكاذيب أسلحة ضرورية أو مشروعة في المنازعات السياسية الكبيرة . ولو جنح شخص مثل نابليون في أواخر عهده إلى الكذب ، فلما سيتوقف في نظره على الفور عن الانصاف بالبطولة ، وكما قال كارلايل في كتاب الأبطال : « إن عبارة (زائف مثل إحدى النشرات) كانت من الأمثلة التي شاعت في عهد نابليون . وكان نابليون يلجأ إلى أي مبرر لتبرير أفعاله كالقول مثلاً بأن تضليل العدو أمر ضروري ، وأنه لجأ إلى ذلك للمحافظة على شجاعة جنوده ، وهلم جرا . وعلى الجملة إن أي عند ليس مقبولا فالأكذوبة هي لاشيء ، وأنت لن تستطيع صنع شيء من لاشيء . إن ماتصنعه ان يزيد في النهاية عن لاشيء ، ومضيق جهلك بغير طائل (٨٩) » . وعندما كان كارلايل يتحدث عن أبطاله ، كان أول ما يركز عليه هو إقناعنا بازدرائهم الخلق في كل صوره .. فليس هناك خطأ أفسح من [أوصف رجال كـ محمد أو كروويل بالكذب] لقد اعترفت من قديم الأزل بأنني لم أصدق الرأي القائل بزيغ كرومويل . كما أنني لا أستطيع الاعتقاد في صحة أي رأي مشابه عن أي عظيم مهما كان (٩٠) .

(٨٧) الأبطال - المحاضرة السادسة ص ١٨٩ .

(٨٨) راجع ص ٢٥٥ .

(٨٩) الأبطال - المحاضرة السادسة ص ٢٢٠ .

(٩٠) الأبطال - المحاضرة السادسة ص ٢٠٢ .

« وإننى قد لا أتردد فى تصديق أى رأى آخر خلاف هذا رأى .
وربما شعر المرء بنجية أمل كاملة إذا تصور العالم وقد ساد فيه الخناق
والدجل (٩١) » :

بقيت ناحية أخرى تفرق بين نظرية كارلايل وبين الأنواع الأخرى من
عبادة البطولة . وأكثر شىء أثار إعجاب كارلايل لم يكن الإخلاص فى
المشاعر فحسب ، وإنما كان وضوح الفكر . فإن الفكر من مستلزمات أية طاقة
كبرى للعمل ، وأى فعل كبير من أفعال الإرادة . ومستصف قوة الإرادة
والخلق بالعجز فى حالة افتقارها إلى قوة فكرية مساوية . والقدرة على إحداث
التوازن بين هذين الجانبين من أهم السمات التى يتميز بها البطل الحق . فهو
إنسان يحيا بين الأشياء ، لابن أطيافها . وبينما ينتقل الآخرون بين نظريات
وروايات وشائعات ويقنعون بالاستكانة إليها ، نرى البطل يقف وينجا وحيدا
بين روحه وحقيقة الأشياء (٩٢) . وتحدث كارلايل « كأحد الغيبين » وإن
كانت « غيبته » لم تكن اتجاها لاعقلانيا . فلقد وصف كل أبطاله (من
أنبياء وكهنة وشعراء) بأنهم من أصحاب القدرة على التفكير العميق الأصيل
إلى جانب صفاتهم الأخرى . وبدا ذلك حتى فى وصف كارلايل للإله
الأسطورى أودين ، الذى وصف كواحد من « المفكرين » . وذكر كارلايل
أن أودين هو أول عبقرى اسكتلنافية ، كما ينبغي أن نصفه . إذ مرق هذا
العالم عدد عديد من الناس لاحت على محياهم أمارات دهشة صامتة غامضة
مماثلة لمشاعر الحيوانات . أو ربما ارتسمت على وجوههم علامات ألم أو دهشة
من يبحث عن شىء بغير طائل ، أى شعور لا يشعر به غير إنسان — حتى جاء
« المفكر » العظيم صاحب الرؤية ، الذى استطاعت كلماته المنقاة أن توقف
قدرات الجميع النافذة وتحولها إلى فكر . إن هذا هو السبيل على النوام الذى
ينبعه المفكر والبطل الروحى (٩٣) . والفكر إذا اتصف بعمقه وإخلاصه

(٩١) الأبطال المحاضرة الثانية ص ٤٢ .

(٩٢) الأبطال المحاضرة الثانية ص ٥٣ .

(٩٣) الأبطال المحاضرة الأولى ص ٢١ .

وأصالة قادر على إحداث المعجزات . وتحدث كارلايل في كتاب «سارنور ريزارتوس» عن قوة الفكر وسحره العظيم : وأنا أصف الفكر بالسحر ، لأنه تحققت اعتمادا عليه كل المعجزات حتى الآن . وسوف يتحقق مستقبلا اعتمادا عليه أيضا عدد لا يحصر له من هذه المعجزات (٩٤) . وسوف يتصف الشعر بهزاه لو افتقر إلى هذا « الفن السحري للفكر » . فإن النظرة إلى الشعر التي تراه مجرد شيء اعتمد على التلاعب بالخيال هي نظرة غير كافية بالمرّة . لقد كان دانتى وشكسبير وميلتون وجوته من المفكرين الذين تميزوا بعظمتهم وعمقهم وأصالتهم . وكان الفكر من أهم ينابيع خصب خيالهم الشعري ، والخيال عقيم بغير فكر . فهو لن ينتج غير أشباح وأوهام . ويقول كارلايل : « إن أول موهبة أساسية يتصف بها الشاعر — كما هو الحال عند الجميع — كفاية عقله وفكره (٩٥) » .

من هنا يتضح أن عماد خصائص البطل في نظرية كارلايل هو اجتماع كل قدرات الإبداع والإنشاء عند الناس — وهو أمر نادر دال على التوفيق . وتحظى الأخلاق ، بين كل هذه القدرات بأسمى مكانة ، كما تلعب أعظم دور . وتعنى « الأخلاق » في فلسفة كارلايل القدرة على الاتجاه التوكيدي الموجب ، ومواجهة قوى السلب والنفي . فما بهم حقا ليس الشيء الذي يتم تأكيده ، إنما هو فعل التأكيد ذاته ، وقوة هذا الفعل .

وكان في وضع كارلايل هنا أيضا الرجوع إلى جوته الذي روى في سيرته الذاتية ، كيف حاول أصمقاؤه في صباه حظه على تغيير عقيدته ، ولكنه صد هذه المحاولات ، ويقول جوته في ذلك :

« في مسائل الإيمان أقول باعتماد كل شيء على الاعتقاد . أما موضوع الاعتقاد فلا بهم بتاتا . ويعنى الإيمان الإحساس العميق بالأمان لإزاء الحاضر والمستقبل على السواء .. وينبعث هنا الاطمئنان من الثقة في وجود كائن هائل

(٩٤) Sartor Resartus . الكتاب الثاني . الفصل الرابع ص ٩٥ .

(٩٥) الأبطال — المحاضرة الثالثة — ص ١٠٢ .

لامتناه عظيم القوى . إن رسوخ هذه الثقة هو أعظم غاية : أما اعتقادنا في هذا الكائن فإنه يعتمد على ملكاتنا الأخرى ، وربما اعتمد على الظروف . . . إن الإيمان مستودع يودع الناس فيه مشاعرهم وقلوبهم ونحيلاتهم : في أكل وجه يستطيعون تحقيقه (٩٦) .

لقد عبر هذا الكلام أروع تعبير عن مشاعر كارلايل الدينية بعد ابتعاده عن إيمانه المتزمت بالكالفينية . وركز كارلايل في محاضراته عن الأبطال كل اهتمامه على تركيز المشاعر الدينية ، بدلا من التركيز على نوع هذه المشاعر . وأصبحت درجة تركيز هذه المشاعر في نظره هي المعيار الأوحده ، وبذلك أمكنه أن يتحدث بنفس الشعور بالتعاطف عن عقيدة دانتي الكاثوليكية وبروتستانتية لوتر والأساطير الاسكاندنافية أو الدين الإسلامي أو المسيحي . وأكثر ما أعجب به كارلايل في دانتي كان هذا التركيز في المشاعر ، وقال إن دانتي لا يبدو في نظرنا صاحب عقلية كبيرة . ولعل عقليته تبدو لنا بمعنى أصبح في صورة ضيقة مترمة . إن عظمتها التي شاعت في جميع الأنحاء لا ترجع إلى اتساع عقله ، ولكنها ترجع إلى ما اتصفت به من عمق بمائل عمق العالم انني لم أعرف شيئا أنصف بعمق بمائل لدانتي (٩٧) .

على أن كارلايل لم يستطع على الدوام الحرص على هذا المثل الأعلى للدين بصفاته العالمية الشاملة . إذ بقيت عنده بعض مشاعر من التعاطف والنفور ظلت تؤثر في أحكامه . وبدا هذا واضحا بوجه خاص في نظراته إلى القرن الثامن عشر . فعندما حاول كارلايل وصف طابع التاريخ في عبارة قصيرة قال إنه يمثل الحرب بين الاعتقاد واللاعتماد (٩٨) . وكان جوته قد ذكر في هامش من هامش كتابه الليوان الشرقي :

« سيظل الصراع بين الاعتماد واللاعتماد هو الموضوع الوحيد العميق

(٩٦) جوته Dichtung and Wahrheit (الشعر والحقيقة) الكتاب الرابع مثر -

ترجمة جون أكسفورد (بوسطن كاسينو) ص ١٩٠ .

(٩٧) الأبطال - المحاضرة الثالثة ص ٩٠ .

(٩٨) الأبطال - المحاضرة السادسة ص ١٩٧ .

لتاريخ العالم وتاريخ الإنسان . وتخضع لهذا الموضوع سائر الموضوعات :
وتميزت جميع العصور التي مآدها الاعتقاد في أية صورة بعظمها وسمو عاطفها
وخصوبتها في نظر المعاصرين والأسلاف . وعلى عكس ذلك : العصور
التي إنصرف فيها بكل أسف للاعتقاد على أي نحو - حتى في حالة تألفه تألقا
زائفا لبرهنة وجيزة - فلما قد توارت من أنظار الأسلاف ، لأن أحدا لن
يختار إرهاب نفسه بدراسة ما هو عقيم (٩٩) .

واستشهد كارلايل بهذه العبارات في حاشية بالغة في نهاية مقاله عن
ديدرو (١٠٠) ، ولكنه لم يتركها على نفس النحو الذي قصده جوته . إذ
كانت نظرنه إلى « الاعتقاد » و « الاعتقاد » بعيدة الاختلاف . فبقا لما قاله جوته :
يعد كل عصر خلاق في التاريخ عصر اعتقاد ، وليس لهذه العبارة أي مفهوم
لاهوتي أو حتى ديني ، ولكنه يعبر عن غلبة القوى الموجبة على القوى السالبة .
ولم يستطع جوته تبعا لذلك وصف القرن الثامن عشر بأنه عصر لا اعتقاد .
ولقد شعر جوته كذلك بنفور شخصي قوى من الاتجاهات العامة التي تم
التعبير عنها في دائرة المعارف الكبيرة فقال في سيرته الذاتية :

« كلما سمعنا اسم الإنسكلوبيديين ، أوفتحنا أي كتاب من إنجازهم
الضخم : فلما نشعر كأننا نتحرك في مصنع كبير بين الأنوال والمناسج .
وينتهي بنا الأمر إلى الشعور بالتمركز بعد امتاعنا إلى القرعة والجلجلة والصلصلة ،
وبعد مشاهدتنا لكل هذه الآلات التي تزجج العين والحواس ، وبعد إطلاعنا على
كل هذه الأنظمة التي يتعلم فهمها بسبب شدة تشابك أجزائها . وذلك
عندما نتأمل ضرورة حلول كل ذلك من أجل إعداد قماش الرداء الذي
نرتديه » (١٠١)

(٩٩) جوتة : *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West*
Oestlichen Divan . ملاحظات ومخاطبات حول كيفية إحسان فهم الديوانين الشرق والغرب -
الجزء السابع من الأعمال الكاملة ص ١٥٧ .
(١٠٠) مقالات (٢) ص ٢٤٨ .
(١٠١) جوتة - *Dichtung and Wahrheit* (الشعر والحقيقة) الترجمة
الإنجليزية ص ٨٢ .

ومع هذا ، ورغم هذا الشعور ، فلم يعتقد جوته إطلاقاً بأن عصر التنوير عصر غير منتج ، كما أنه لم يكتب شيئاً بهذا المعنى . وانتقد فولتير نقداً مريراً : وإن كان قد عبر على اللوام عن شدة إعجابه بأعماله . وبدا ديدرو في نظر جوته عبقرياً ، وترجم له كتاب أسلاف راهو (في الموسيقى) Neveu de Rameau : كما أشرف على نشر مقاله عن التصوير Essai sur la peinture وكتب تعقيباله (١٠٢)

لم يعترف كارلايل بكل هذا ، كما بدا غير مفهوم في نظره . وكان كارلايل بحكم اشتغاله بكتابة التاريخ في موقف أفضل من جوته . إذ كان أكثر اهتماماً بالمشكلات التاريخية ، كما كانت معرفته بالوقائع والأحداث أكثر شمولاً . على أنه من جهة أخرى لم يستطع فهم التاريخ الأعلى هدى تجربته الشخصية . وكانت « فلسفته في الحياة » مفتاحاً لعمله التاريخي . فلقد اهتم بعد الأزمة التي مر بها في شبابه إلى الطريق الذي نقله من الإنكار واليأس ، إلى التوكيد والبناء ، ومن « لا الخالدة » ، إلى « نعم الخالدة » . ومن ثم فإنه أدرك تاريخ الجنس البشري كله على نفس النحو ، كما فسره كذلك . وأصبح التاريخ في مخيلته — وهي مخيلة أحد اليورتانيين — مسرحية دينية تمثل الصراع الدائم بين قوى الخير والشر . « أليس كل الخالمين من أبناء البشر — الأحياء منهم ، أول الذين سبقت لهم الحياة — جنوداً في نفس الجيش : ومجندين تحت قيادة الله لمحاربة نفس العدو (مملكة الظلمة والخطأ) » (١٠٣) . وبذلك لا يكون كارلايل قد اقتصر على كتابة التاريخ ، لأنه يرفع من يكتب عنهم إلى مرتبة القديسين أو يعلن السخط أو الحرمان ، أو هو يرفع إلى السماء أو يقرر اللعنة . وصوره التاريخية أخاذة خلاصة للغاية . ولكننا لا نصادف فيها تلك الظلال الرقيقة التي نعجب بها في أعمال كبار المؤرخين الآخرين . فهو يعتمد في رسمه دائماً على اللون الأسود واللون الأبيض . وهذا يفسر

(١٠٢) مجموعة أعمال جوته — الجزء الخامس والأربعون — ص ٢٢٠ . راجع أيضاً كتاب إرنست كاسيرر « جوته وعالم التاريخ » الفصل الخامس Goethe und das achtzehnte Jahrhundert (جوته والقرن الثامن عشر) . (برلين ب . كاسيرر

١٩٣٢) .

(١٠٣) الأبطال — المحاضرة الرابعة ص ١١٧ .

لماذا صبّ اللعنة من البداية على القرن الثامن عشر . فيسدا له فولتير الذى وصفه جوته بأنه « المنبع العالمى للنور » (١٠٤) ممثلاً لروح الظلمة . ولو صدقنا وصف كارلايل ، لكان معنى هذا افتقار فولتير إلى كل قدرة على الخيال ، وكل قدرة إبداعية ، ويكون القرن الثامن عشر من أوله إلى آخره قد عجز عن اختراع أى شئ ، ولا تصح نسبة أية فضيلة من فضائل البشر ، أو أية قدرة من قدراته إليه . وكل ما استطاع « الفلاسفة » فعله هو النقد والتطاحن والمشاحنات ، أما عصر لويس الخامس عشر فإنه « كان عصرأ خالياً من كل نيل أو أية مظاهر للتبوغ . فهو عصر يتصف بالوضوح الضحل ، وبالغرور المنق ، والشك ، وكل صور الهزل (١٠٥) » .

كل ما فعله كارلايل فى هذا الحكم هو الاقتداء بالكتاب الرومانتيكين . وإن كان كلامه قد انصف بشعور متزايد من التعصب والكراهية . ومن المستبعد أن يتكرر رجل مثل فودريش شليجل اتصاف القرن الثامن عشر - رغم كل قصور فيه - بأنه عصر تميز بالمواهب . هنا لم يتحدث كارلايل كمؤرخ أو ناقد أدبى ، ولكنه تحدث كأحد المتعصبين اللاهوتيين ، فوصف عمل الإنسكلوبيدين بأنه « مثل لوائح الكنيسة الباريسية المناهضة للمسيحية (١٠٦) » . نعم لقد أخفق كارلايل كل الإخفاق فى إدراك الجانب الموجب فى حضارة التنوير . وأشنع نوع من اللااعتقاد هو عدم اعتقاده فى ذاتك ، فهل نستطيع اتهام مفكرى عصر التنوير - أولئك الذين كتبوا دائرة المعارف الكبيرة - بهذا النوع من اللااعتقاد ؟ . حقاً إن الأصح هو اتهامهم بالخطأ المقابل ، أو بإسرافهم فى الثقة بقدراتهم ، وفى قدرة العقل الإنسانى بوجه عام .

(١٠٤) ليكرمان - محادثات مع جوته فى ١٦ ديسمبر سنة ١٨٢٨ ترجمة جون أكسفورد (راجع أيضاً ص ٢٧٨ السابقة) ص ٢٨٦ .

(١٠٥) المقالات ١ (- فولتير ص ٤٦٤) .

(١٠٦) المقالات ٣ (« ديدرر » ص ١٧٧) .

ومن جهة أخرى . فمن الصعب إدراك وجود أي اتجاه سياسي أو اجتماعي محدد وراء نفور كارلايل من المثل العليا للثورة الفرنسية . فلقد انصب اهتمامه على ناحية ترجمة الأشخاص أكثر من اهتمامه بالناحية الاجتماعية ، وإن كان قد ازداد بعد ذلك اهتمامه بالمشكلات الاجتماعية في عصره . لقد تركز اهتمام كارلايل أساساً على الفرد وليس على صور الحكومات أو المجتمعات . ولا قيمة للمحاولات التي اتجهت حديثاً للربط بينه وبين السلان سيمونية . أو محاولة اكتشاف أية نظرات اجتماعية إلى التاريخ في أعماله (١٠٧) . وحاول أرنست سيلييه أن يثبت في كتابه « حقيقة كارلايل » انتماء كارلايل إلى قائمة المفكرين الطويلة الذين سبق أن درسم في كتابه الكبير عن فلسفة الامبريالية (١٠٨) . ووصف كتاب آخرون كارلايل بأنه « أبو الامبريالية البريطانية » (١٠٩) ، ومع هذا فهناك اختلاف واضح جلي بين آراء كارلايل — بما في ذلك رأيه في السياسة الاستعمارية — وبين الصور الأخرى من الامبريالية البريطانية . وحتى فكرة كارلايل عن القومية ، فإن لها طابعاً مميزاً . فلقد رأى إرجاع العظمة

(١٠٧) راجع كتاب المزميرفون يونج Thomas Carlyle and the Art of History (توماس كارلايل وفن التاريخ) — فيلادلفيا — « فلسفانيا » ١٩٢٩ : وكتاب كارلايل والسانسيمونيون Carlyle and the Saint Simonians (بالصور — غريكنس — ١٩٤١) . وهناك نقد لحذين الكتائين كتبه رينيه وليك (كارلايل وفلسفة التاريخ) في مجلة الفيلولوجيا النضائية السنة الثالثة والثلاثون العدد الأول يناير سنة ١٩٤٤ .

L'actualité de Cardayle

(٥)

(١٠٨) إرنست سيلييه La philosophie de l'Impérialisme (فلسفة الإمبريالية)

— باريس بلون (١٩٠٣ ١٩٠٦) ٤ أجزاء .

(١٠٩) شولتسه جافرويتش Britischer Imperialismus und Englischer Freihandel Gesevritz von Schulze

(الإمبريالية الإنجليزية وحرية التجارة) . لايزنج Duncker and Huthboju

١٩٠٦ . و « جازو » L'impérialisme anglais (Gazeau) (الإمبريالية الإنجليزية) — أما أن هذا الوصف غير صحيح ، فقد أثبت في كتابه Studies in Mid Victorian Imperialism (دراسات في الإمبريالية في أواسط عهد فيكتوريا) .

كوبنهاجن ولندن — Gyldendalske ١٩٢٤ ص ٢٢ — ٢٢ .

الحقيقية لأى شعب إلى عمق الخصائص الأخلاقية وقونها ، وإلى المنجزات الفكرية، لا إلى تطلعاته السياسية (١١٠). وكان يتكلم في فظاظة وجراة، وسأل كارلايل مستمعيه من الارستقراطيين عندما كان يتحدث عن شكسبير :

«هل هناك أنجليزى استطاعنا صنعه في هذه البلد : وهل هناك مليون من الانجليز ، لن نرضى بالتضحية بهم في سبيل هذا الفلاح من ستراتفورد ؟ . مامن كتيبة من جنودنا ذات أجداد سامية إلا ونستطيع التضحية بها في سبيله . إنه أعظم شيء صنعناه حتى الآن . وأى شيء ان نرضى بتسليمه بدلا منه في سبيل مجدنا بين الأمم الأخرى ؟ فنحن نحرص عليه كجوهرة تردان بها الديار الانجليزية . تأملوا لو قالوا هل ترضون أيها الانجليز بالتضحية بالامبراطورية الهندية ، أم بشكسبير ، أو هل ترضون عدم وجود أية امبراطورية هندية على الإطلاق ، أو عدم وجود شكسبير ؟ . حقا إنه سؤال خطير سيجيب عنه الرسميون بكل تأكيد في لغة رسمية ، ولكننا من ناحيتنا ، ألا نضطر إلى الإجابة عن هذا السؤال بالقول : سيان وجود الامبراطورية الهندية ، أو عدم وجودها . ولكننا لا نستطيع الاستغناء عن شكسبير . إن الامبراطورية الهندية ستلعب على أى حال يوما ما . أما شكسبير فلنا باق إلى الأبد ولن يزول أبداً . نحن لن نستطيع التنازل عن شكسبير (١١١) » .

إن هذا الكلام يبدو بعيد الاختلاف عن الإمبريالية في القرن العشرين . ومهما كانت اعتراضاتنا على نظرية كارلايل في عبادة البطولة ، فإن من الواجب ألا ينهم من يتحدث على هذا الوجه بأنه من المدافعين عن ملهب الاشتراكية الوطنية (النازية) . صحيح إن كارلايل لم يحجم عن القول بأن « القوة هي التي تصنع الحق » ، ولكنه كان دائما يفهم كلمة « قوة » بمعنى أخلاقى ، لا بمعنى مادى . وبدت عبادة البطولة في نظره دائما عبادة لقوة الأخلاق . وكثيرا ما أبدى - فيما يظن - عدم ثقة عميقة بالطبيعة الإنسانية ،

(١١٠) فيما يتعلق بهذه النقطة ، راجع بودنسن المرجع السابق .

(١١١) الأبطال - المحاضرة الثالثة ص ١٠٩ .

ولكنه كان عظيم الثقة والتفاؤل ، بحيث استطاع أن يفترض وأن يؤكد
 « علم استسلام الإنسان لأى سلطان غاشم ، وأن ما يستسلم له دائماً
 هو العظمة الأخلاقية (١١٢) » . ولوتجاهلنا هنا المبدأ من مبادئ فكره ،
 فإننا سنقتضى قضاء ميرما على نظره إلى التاريخ والحضارة والسياسة
 والمجتمع .

١٦ - من عبادة الأبطال الى عبادة الأجناس

« مقال جوبينو عن تفاوت اجناس البشر »

كان هناك تحالف وثيق بين عبادة الأبطال وعبادة الأجناس في الصراعات السياسية التي حدثت في الأجيال الماضية ، من حيث الاهتمامات والاتجاهات حتى بدا الاثنان وكأنهما شيء واحد على وجه التقريب .^١ وساعد هذا التحالف على تطور الأساطير السياسية حتى بلغت في صورتها الحالية : وحتى اكتسبت قوتها الحالية . ومع هذا فعلينا في أى تحليل نظرى ألا نسمح لأنفسنا بالانخداع بهذا التحالف بين القوتين ، فهما ليسا متماثلين بأى حال ، لا من حيث الأصل ، ولا من حيث الاتجاه الفلسفى . فلا تشابه بينهما من ناحية النوافع النفسية والأصل التاريخى والمعنى والغاية . وإذا أردنا فهمهما علينا أن نفصل بينهما .

ونحن نستطيع إقناع أنفسنا في سهولة ويسر بهذا الاختلاف ، إذا قمنا بدراسة للكاتبين اللذين أصبحا في النصف الثانى من القرن التاسع عشر الممثلين الرئيسيين لهذين الاتجاهين الفكرين . وندر وجود أى جانب مشترك يجمع بين الكاتبين (كارلايل وجوبينو) . فلا توافق ، ولا تناسب ، بين محاضرات كارلايل عن عبادة البطولة ، ومقال جوبينو عن عبادة الأجناس البشرية . فالكاتبان مختلفان في الأفكار والاتجاهات الفكرية والأسلوب . ولا يمكن حلوث أى توافق حتى في الاهتمامات والمصالح بين الاسكتلندى البيورتنائى والأرستقراطى الفرنسى . فهما يناصران مثلاً أخلاقية وسياسية واجتماعية بعيدة الاختلاف . ولن يحصى هذا الفارق لمجرد استعمال أفكارهما

(١) جوبينو Gobineau - مقال عن التفاوت بين الأجناس البشرية .

Essai sur l'Inégalité des races humaines (العنبة الثانية - باريس Firmin Didot

ومقال و نتائج عامة - الجزء الثانى ص ٥٤٨ .

فما بعد من أجل غاية مشتركة . وحدثت خطوة جديدة تمخضت عن نتائج عظيمة الأهمية ، عندما فقدت عبادة الأبطال معناها الأصلي ، وامترجت بعبادة الأجناس ، وعند ما أصبحت العبادتان جانبيين متكاملين من اتجاه سياسي واحد .

وكي ندرك معنى كتاب جوينو علينا ألا نستخلص من هذا الكتاب الاتجاهات السياسية المتأخرة . إن هذه الاتجاهات بعيدة كل البعد عما قصده المؤلف . فلم يقصد جوينو كتابة نشرة سياسية ، ولكن الأصح أنه قام بتأليف بحث تاريخي فلسفي . ولم يعتقد جوينو على الإطلاق أن مبادئه مستخدم في إنشاء نظام سياسي أو اجتماعي ، أو في إحداث ثورة في هاتين الناحيتين . فلم تكن فلسفته ذات طابع عملي . وكانت نظريته إلى التاريخ نظرة خاضعة للحتمية . فهو يرى أن التاريخ يتبع اتجاهها محمدا قاطعا . ولن نستطيع أن نأمل في تغيير مجرى الأحداث . وكل ما يمكننا القيام به هو فهم هذه الأحداث وتقبلها . وكتاب جوينو مليء بادعاء القدرة على التنبؤ بالمصير : فمصير الجنس البشري خاضع للحتمية من بنيته . ولن نستطيع أية محاولة إنسانية تغيير مجراه ، لأن الإنسان غير قادر على تغيير مصيره . على أن الإنسان من جهة أخرى لا يستطيع الإحجام عن تكرار التساؤل . فنحن إذا سلمنا بأنه غير قادر على التحكم في مصيره ، إلا أنه يرغب على الأقل في معرفة من أين جاء ، وإلى أين المصير . هذه الرغبة من بين الغرائز الإنسانية الأساسية التي لا يمكن الخلاص منها .

ولم يكن جوينو مقتنعا باهتدائه إلى نظرة جديدة إلى المشكلة وحسب . بل كان مقتنعا كذلك بأنه أول من نجح بالفعل في حل المعضلة القديمة . واعتقد في عدم كفاية كل الإجابات الدينية والميتافيزيقية السالفة . إذ أغفلت كل هذه الإجابات في نظره المسألة الأساسية في التاريخ الإنساني ، والعمل الأساسي فيه . وسيظل التاريخ ، بغير تبصر في هذه المسألة ، كتابا مغلقا مخنوما . أما الآن فقد أزيل الختم ، وكشف النقاب عن سر الإنسان والحضارة الإنسانية . إن الاختلاف الأخلاقي والعقلي بين الأجناس أمر لا يستطيع أحد

إغفاله ، ولا إنكاره . فهو أمر واضح بين . ولكن ما لم يعرف على الإطلاق هو مغزى هذه الحقيقة ، وما لها من أهمية بالغة . وما لم تفهم هذه الأهمية فهما واضحا سيظل كل مؤرخى الحضارة الإنسانية يتعشرون فى الظلام .

إن التاريخ ليس بعلم . إنه مجرد خليط من الأفكار الذاتية ، وهو مجرد أمان وآمال ، أكثر منه نظريات متماسكة منهجية . ويزهو جوينو لأنه استطاع إنهاء هذه الحالة . « إن المسألة تركز فى جعل التاريخ يتنى إلى عائلة العلوم الطبيعية ، وفى تزويده . . . باللمعة التى ينسج بها هذا النوع من المعرفة . وأخيرا إبعاداً عن التعصب الذى تفرضه عليه الشيع السياسية فى شىء من التعسف حتى يومنا هذا » . ولم يتكلم جوينو كدافع عن برنامج سياسى محدد ، بل كان حديثه حديث العالم ، واعتقد أن استنتاجاته معصومة ، كما كان مقتنعا بياوغ التاريخ التضيغ بعد عدة محاولات عقيدة ، بفضل عمله . وتصور نفسه كوبرنيك جديد ، أى كوبرنيك العالم التاريخى ، لأن كل شىء سينقلب رأسا على عقب بمجرد إدراكنا المركز الحق للعالم . إننا الآن لم نعد نفتقر إلى الإيمان بالأشياء . فنحن نحيا بين الأشياء ذاتها ، ونتحرك وسطها ، لأن أعيننا قادرة على الرؤية ، وآذاننا قادرة على الإنصات ، وأيدينا قادرة على اللمس (٢) .

ولن يستطيع أى قارئ لكتاب جوينو أن يوقف شعوره بخيبة الأمل ، عندما يقارن بين هذه اللحظة العظيمة الهائلة ، وطريقة تنفيذها . فلا وجود فى تاريخ العلم - فيما يعتقد - لأمى مثل آخر ظهر فيه تفاوت مائل بين هذه الغاية العظيمة وبين الوسائل التى اتبعت فى تنفيذها . حقا لقد جمع جوينو مادة هائلة مأخوذة من شتى المصادر . فهو لم يتحدث كأحد المؤرخين ، بل تحدث أيضا كأحد اللغويين والانثروبولوجيين والاثنولوجيين . ولكننا عندما نبدأ فى تحليل براهينه ، فإننا سنراها فى أغلب الأحيان بالغة الوهن . لقد تشيد هذا البناء الشامخ المجيد فوق قاعدة صغيرة هشة . واكتشف أول نقاد

فرنسيين لكتاب جوينو على الفور أوجه النقص الأساسية في منهجه التاريخي (٣). واضطر حتى أتباع جوينو وأنصاره إلى الاعتراف - في إخلاص - بما في هذه البراهين « العلمية » المزعومة من خلل واضح وأغاليط بيّنة . فمحدث هوستون ستوارت تشامبرلين عن « ادعاء جوينو الصياني العلم بكل شيء » . والظاهر أن جوينو قد ظن أنه يعرض كل شيء . فلقد اعتقد في عدم وجود أي سر في التاريخ . وأنه يعرف كل دقائقه ؛ لا مجرد انجاده العام . واعتقد أنه قادر على الإجابة عن أعقد المسائل ، وبأنه قادر على التعمق في البحث عن أصول الأشياء ، وإدراك كل شيء بعد مراعاة لظروفه الصحيحة وموضعه الصحيح . ولكن بمجرد بلوغ النقطة الحاسمة ، وعند البحث عن البراهين التجريبية التي تؤيد ادعاءات جوينو في هذا الكتاب ، يتضح على الفور ضعف ما جاء فيه جلياً ملموساً . فهو يتناول الواقع اعتماداً على طريقة بالغة التعسف . ويعترف بكل شيء يبدو مؤيداً لوجهة نظره . كما أنه يتجاهل من جهة أخرى كل الأمثلة السالبة ، أو يخفف من شأنها . لقد أظهر جوينو افتقاراً كاملاً إلى الطريقة النقدية التي دعا إليها كبار المؤرخين في القرن التاسع عشر .

ولنحاول الرجوع إلى بعض أمثلة قليلة مشخصة للطريقة التي اعتمد عليها جوينو في البرهان والاستنتاج . لقد كان من بين معتقدات جوينو الراسخة الظن بأن الجنس الأبيض هو الجنس الوحيد الذي توفرت له الإرادة والقدرة على إنشاء حياة متحضرة . وأصبح هذا المبدأ دعامة لنظريته الخاصة بالاختلافات الجنسية بين الأجناس البشرية . واعتقد جوينو في حرمان الجنس الأصفر والجنس الأسود من التمتع بأية حياة أو إرادة أو قدرة . إنهما لا يزيدان عن مادة ميتة في يد أسيادها ، أو هما يتنلان كتلاصم لا تتحرك إلا بأمر الأجناس الراقية . ولم يستطع جوينو من جهة أخرى

(٢) أنظر على سبيل المثال مقال كواترفاج (Quatrefage) Du croisement des

Revue des deux mondes رACES HUMAINES 'المزاج الأجناس البشرية ، في مجلة

أول مارس ١٨٥٧ .

إغفال حقيقة وجود بعض آثار محدودة من الحضارة الإنسانية في بعض بقاع العالم . من المستبعد أن تكون من آثار الجنس الأبيض ، فكيف أمكنه التغلب على هذه المشكلة ؟ إن إجابته بسيطة . ففكرته قد بدت له كحقيقة مقدسة ، راسخة وطيدة - ولا تسمح بأى شك أو استثناء . وإذا لم نستطع تأكيد هذه الفكرة اعتماداً على دليل ، بسبب عمقه أو شحاحته ، أو إذا بدا متناقضاً تناقضاً صريحاً مغها ، وجب على المؤرخ إكمال هذا الدليل وتصحيحه . فعليه أن يعمل على « مطا » الوقائع بحيث تتناسب مع الفكرة السابق تصورها .

ولا يشعر جوينو بأذى ارتياب يحول بينه وبين اللجوء إلى أجراء المزاعم لسد أى فراغ يصادفه في المعرفة التاريخية . فمثلاً قد ظهر في الصين في العصور الغابرة نهضة حضارية كبرى . ولكن لما كان من المؤكد ، من جهة أخرى ، أن النوعين المنحطين من الجنس البشرى (الزنوج والجنس الأصفر) لا يزيدان عن اللوحة التي نسج الجنس الأبيض فيها خيوطه الحريرية الرقيقة (٤) ، فلا مفر إذن من أن يستخلص من ذلك أن الحضارة الصينية لم تكن من صنع الصينيين ، وعليها أن نعتبرها من صنع قبائل أجنبية هاجرت من الهند ، من أولئك « الكشاترياس » الذين غزوا الصين ووضعوا أساس المملكة الوسطى والامبراطورية الصينية (٥) : ويصبح نفس القول عن بعض آثار من الحضارة القديمة التي نصادفها في نصف الكرة الغربي . فإن اقراض اهتمام أبناء قبائل أمريكا الأصليين إلى معرفة الحضارة اعتماداً على أنفسهم أمر محال . ولم يعتبر جوينو هنود أمريكا جنساً مستقلاً . إنهم مجرد خليط أو مزاج من الجنس الأسود ، والجنس الأصفر . فكيف يتأتى هؤلاء المعلمين أولاد الحرام القفرة على حكم أنفسهم ووضع نظم لأنفسهم ؟ إن ظهور تاريخ أو حدوث تقدم عند الأجناس السوداء التي لم تعرف غير المنازعات الداخلية أو عند الأجناس الصفراء التي اقتضرت على الحركة في نطاق ضيق أمر محال ، لأن النتائج التي تتمخض عن مثل هذه المنازعات عقيمة كل العقم ،

(٤) مقال « نتائج عامة » - الجزء الثاني من كتاب جوينو السابق الذكر ص ٢٩٠

(٥) المرجع السابق - الكتاب الثالث الفصل الخامس ص ٤٦٢ ..

ولن نستطيع ترك أى أثر فى التاريخ الإنسانى . هنا هو ما حدث فى أمريكا وفى جزء كبير من أفريقيا وآسيا . ولكن أينما وحشما صادقا تاريخيا وحضارة فعلينا أن نفقش عن الرجل الأبيض . وبقينا سنجده . إذ يمكن الاستدلال على وجوده ونشاطه اعتمادا على مجرد الاستنباط من النظرية التى وضعها جوينو ، والتى جعلت نبوع التاريخ من نتائج احتكاك الأجناس البيضاء وحسب (٦) .

واعترف جوينو بعدم وجود أى دليل يثبت حدوث لقاء بين الأجناس البيضاء والقبائل الأصلية فى أمريكا قبل اكتشاف نصف الكرة الأرضية الغربى . وإن كان من المستطاع إثبات هذه الواقعة اعتمادا على مبادئ قبلية عامة .

وقال جوينو : « من بين الشعوب الوفيرة التى تعيش - أوعاشت - على الأرض ، لم يرتق منها إلى مرتبة المجتمعات الكاملة أكثر من عشرة شعوب فقط ، أما باقى الشعوب فإنها قد دارت حول هذه الشعوب العشرة دورانا ممثلا لدورة الكواكب السيارة حول الشمس . وإذا صادفنا أى مظاهر دالة على الحياة فى هذه الحضارات العشر ، لم تبعث من الأجناس البيضاء ، أو إذا صادفنا بذرة من بذور الموت لانتزيع إلى العتائر المنحطة التى امتزجت بهم . سيصبح القول حينئذ بزيغ النظرة برمتها التى اعتمد عليها هذا الكتاب ، (٧) .

وكان جوينو واثقا وثوقا مطلقا من النتائج التى انتهى إليها ، وثقته بنفسه لاحد لها . وصرح بأن براهينه كالماس ، فى عدم تعرضها لأى فساد . وليس فى مقدور أنياب حيات الأفكار الديماغوجية قرص براهينه التى لاتزاع فيها . على أنه من السهل إدراك الطابع الحق لهذه البراهين الفولاذية التى زعم

(٦) المرجع السابق - الكتاب الرابع - الفصل الأول من ٢٧ هـ

(٧) المرجع السابق الكتاب الأول - الفصل ١٦ - نقلا عن الترجمة الإنجليزية لكولينز (لندن - وليم هاينان - نيويورك بورتنام - ١٩١٥) . ص ٢١٠ . لا تحتوى الترجمة على غير الجزء الأول من كتب جوينو الستة .

أنها لا يتطرق إليها أى شك ١ . إنها لا تزيد عن افتراض نسلم به جدلا ، وإن كنا لا نستطيع إثباته . ولو أننا احتجنا فى أحد مراجع المنطق إلى أى مثل واضح يثبت زيفه ، فأفضل مثل نستطيع اختياره للرجوع إليه هو كتاب جوينو . فوقائمه لا يمكن ألا تتوافق دائما مع مبادئه . وعندما كان جوينو يحتاج إلى أية وقائع تاريخية ، فإنه كان يقوم بتريفيها أو اختراعها حتى تسايير نظرياته . ويستعان بعد ذلك بالوقائع ذاتها مرة أخرى لإثبات صدق النظرية . وما من شك فى أن جوينو لم يقصد خداع قرائه ، ولكنه كان دائم الخداع لنفسه . فهو يتميز بالإخلاص والسذاجة معا ، إذ أنه لم يكن على دراية على الإطلاق « بالدور » الذى دارت فيه نظريته حول نفسها . إنه كان يتحدث كواحد من العلماء والفلاسفة ، وإن كان لم يدع إطلاقا الاعتماد على أية أساليب فكرية عند اهتدائه إلى مبادئه .

لقد بدت المشاعر الشخصية عند جوينو أفضل وأكثر إقناعا من البراهين المنطقية أو التاريخية . وهذه المشاعر واضحة سريحة . فهو يتسمى إلى عائلة أرستقراطية عريقة . وكان جوينو مسرفا فى اعترازه بنفسه ، وتعرض لهذا الاعتزاز دوما إلى الإذلال . إذ كان مضطرا - وهو من أبناء سلالة من الأشراف - إلى العيش فى ظل الظروف القمعية التى فرضها عليه النظام البورجوازي الذى شعر تجاهه بالتمزز . ولم يبد التفكير الطبقي فى نظره مجرد أمر طبيعي ، ولكنه بدا فى نظره أيضا فريضة اجتماعية . لقد بدت الطبقة عنده ممثلة لحقيقة أسمى وأعلى من الشعب ، أو من الفرد . وأثنى فى كتابه على البرهمانين الآريين لأنهم أول من أدرك قيمة الطبقة وأهميتها الفائقة ، وأول من عمل على تدعيمها . وكان ما قاموا به عملا عبقريا . وكانت فكرتهم أصيلة عميقة ، ساعدت على اكتشاف طريق جديد لتقدم الجنس البشرى . ورجع جوينو فى سبيل تأييد مزاعم طبقية الأشراف الفرنسية إلى مذهب كان بولانغيه قد وضعه فى القرن الثامن عشر ، ودافع عنه ، وبرر فيه الأساس الذى قام عليه الإقطاع الفرنسى . ووصف مونتسكيو كتاب بولانغيه عندما قام بتحليله بأنه « مؤامرة ضد الطبقة الثالثة » . فقد أصر بولانغيه على إنكار

وجود وحدة متجانسة في فرنسا، وقسم الشعب إلى جنسين ، لا وجود لأي جانب مشترك بينهما . ويتحدث هذان الجنسان لغة واحدة ، وإن كانا لا يتمتعان بحقوق واحدة أو ينتميان لأصل واحد . فلقد انحدر أشراف فرنسا من الفرنجة أو من الغزاة الجرمانيين . أما سواد الشعب فينتهي إلى الخاضعين المغلوبين على أمرهم ، أي إلى العبيد الذين لا يحق لهم المطالبة بأية حياة مستقلة . وقال أحد المنافعين عن هذه النظرية : « الفرنسيون بالمعنى الصحيح هم الذين حلوا في عصرنا في طبقة النبلاء والأشراف ، وهم أبناء رجال أحرار . أما عبيد الأزمنة الغابرة ، وكل الأجناس على السواء ، والذين سخرهم أسيادهم للعمل عندهم ، فهم آباء الطبقة الثالثة (٨) » .

وقبل جوبينو كل هذا الكلام في حماس بالغ . ولكنه اتجه إلى القيام بمهمة أكبر من ذلك وأشق . فلقد تحدث عن الحضارة الإنسانية وكأنه فيلسوف لا يكفيه الاقتصار على الكلام عن تاريخ فرنسا . واعتقد أن ماتراه عند الشعب الفرنسي هو مجرد مثل وعلامة لفكرة عامة أكبر من ذلك . ولم يكن التاريخ الفرنسي عنده إلا صورة منمنمة تمثل الحضارة في جملتها في مقياس مصغر . والصراع بين الأشراف والعوام وبين الغزاة والعبيد هو الموضوع الأبدي للتاريخ الإنساني . ومن يعرف طبيعة هذا الصراع وأسبابه يستطيع الاهتداء إلى مفتاح تاريخ الإنسان .

يبين الأساس الذي اعتمدت عليه نظرية جوبينو على الفور البون الشاسع بين عبادة الأبطال وعبادة الأجنام . إنهما تعبيران عن نظريتين يملق الاختلاف - بل ومتعارضتين - عن التاريخ الإنساني . فكارلايل قد تساعل : « ألا يعتمد تفسير التاريخ برمته على السير ؟ » ولم يردد كارلايل في الرد على هذا السؤال بالإيجاب . ولا وجود لأي اهتمام بالفرد في نظرية جوبينو على الإطلاق . فلقد عرض نظريته في جملتها بغير ذكر لأي اسم من

(٨) A. Thierry « تيرى » - نظرة إلى تاريخ فرنسا . *Considérations sur*

l'histoire de France الطبعة الخامسة باريس ١٨٥١ الفصل الثاني - وكذلك ماكتبه إرنست سيليه في مقدمة هذا الكتاب *Le Comte de Gobineau et l'aryanisme* تاريخية (باريس Plon-Nourit - ١٩٠٣ . *historique*) الكونت جوبينو والآرية التاريخية)

أسماء الأعلام . ونحن عندما نقرأ كارلايل ، فإننا نعتقد أن مجرد ذكر اسم أية عبقرية من العبقریات الفلسفية أو الأدبية أو السياسية كان يعنى بدء فصل جديد فى تاريخ الإنسان . فلقد تغير على سبيل المثال طابع العالم الدينى تغيراً تاماً بمجرد ظهور محمد أولوتر . وأحدث كرومويل ثورة فى عالم السياسة ، كما أحدث دانتى وشكسبير ثورة فى عالم الشعر . إن كل بطل جديد يدل على تجسد جديد لقوة « الفكرة الإلهية » الخفية . واختفت هذه « الفكرة الإلهية » من وصف جوينو للعالم التاريخى والحضارى . وتميز جوينو أيضاً بطابعه الرومانتيكى والغيبى ، وإن كانت غيبته أكثر اتصافاً بطابعها الواقعى . فالعظماء لا يسقطون من السماء . إن قوتهم قد نبتت من الأرض ، فى تربة الوطن الذى نبتت جذورهم فيه . وأفضل صفات العظماء هى صفات أجناسهم . وهم فى ذاتهم غير قادرين على صنع أى شئ ، لأنهم مجرد صور مجسمة للجنس الذى انحدروا منه .

وكان فى وضع جوينو بناء على ذلك أن يشارك هيجل فى عبارته القائلة بأن الأفراد « مجرد قوى تحركها روح العالم » ولكن عندما كتب جوينو كتابه كان الزمان قد تغير . فلم يعد جوينو وأبناء جيله يؤمنون بأية مبادئ ميتافيزيقية سامية . إنهم كانوا فى حاجة ماسة إلى أشياء ملموسة ، أى إلى أشياء تستطيع أعيننا رؤيتها ، وتستطيع آذاننا الاستماع إليها ، وتستطيع أيدينا لمسها . وبدت النظرية الجديدة التى جاء بها جوينو قادرة على تحقيق هذه الشروط .

وإذا تكلمنا من الناحية العملية ، سيتبين لنا أن هذه النظرية قد حققت نفعا كبيرا واضحا . فهى تمثل شيئا قد استطاع سد الفراغ الذى تم الشعور به فى سائر الأنحاء فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . فالإنسان حيوان ميتافيزيقى قبل كل شئ ، ولا يمكن القضاء على حاجاته الميتافيزيقية . غير أن المذاهب الميتافيزيقية الكبرى فى القرن التاسع عشر لم تعد صالحة لإجابة هذه المسائل إجابة واضحة مفهومة . فلقد أصبحت معقدة للغاية بحيث كادت تبدو غير مفهومة . والأمر يخلف فى حالة كتاب جوينو . ولا جدال أن

النظرية التي جاء بها جوينو ، والقول بأن « الجنس » هو أعظم قوة غالبة في التاريخ الإنساني ، كانت مازالت مصطبغة بالصبغة الميتافيزيقية . ولكن ميتافيزيقا جوينو قد ادعت أنها علم طبيعي ، وبدأت كأنها قد اعتمدت على تجربة من نوع بسيط للغاية . وليس في مقدور كل إنسان متابعة أى سلسلة طويلة من الاستنباطات الميتافيزيقية ، وليس في مقدور الجميع دراسة كتاب « ظاهريات الروح » لهيجل ، أو كتابه في « فلسفة التاريخ » ولكن الجميع يفهمون ماهو المقصود بالأجناس وبالدم ، أو يتوهمون أنهم قادرون على فهم هذه الأشياء . وحاولت الميتافيزيقا . منذ بدايتها الاهتلاء إلى مبدأ يقينى كلى راسخ ، ولكن آمالها قد أحبطت على الدوام . ولامتنوحة من ذلك - في اعتقاد جوينو - مادامت الميتافيزيقا تصر على اتباع اتجاهها النظرى التقليدى . فلقد نوقشت مشكلات مايدعى « بالكيليات » وحقيقتها طوال تاريخ الفلسفة . ولكن ماعجز الفلاسفة عن إدراكه هو علم إمكان العثور على « الكيليات » الحققة في أفكار الناس ، بل يمكن العثور عليها في القوى الجوهرية التي تقرر مصيرهم ، وتأثير « الجنس » من بين هذه القوى . إنها مسألة لايتطرق إليها الشك . فهي حقيقة وليست مجرد فكرة .

ولقد اكتشف نيوتن واقعة أساسية في العالم الفيزيائى ، واعتمد عليها في تفسير العالم المادى كله . وكان ما اكتشفه هو قانون الجاذبية . أما في العالم الإنساني ، فما زال المركز الذى تلور حوله كل الأشياء مجهولا . واعتقد جوينو أنه استطاع اكتشاف حل لهذه المشكلة . وقام بفرض نفس الشعور على عقول قرائه . هنا ظهر نوع جديد من النظرية صادف منذ البداية افتئانا قويا غريبا . فلن إنكار أى إنسان لسلطان الاعتقاد في الأجناس أو مقاومته له ، أمر حال على الحماقة . وهو أمر مماثل لمحاولة أى جهم ماهى مقاومة قوى الجاذبية .

نظرية الشمولية في الأجناس

من الوقائع المعترف بها بوجه عام ، القول بأن فكرة « الأجناس » عامل هام في تاريخ البشر ، وأن الأجناس المختلفة قد قامت بإنشاء صور

مختلفة من الحضارة ، وأن هذه الصور ليست متماثلة في مستواها ، وأنها تختلف من حيث طابعها وقيمتها . ومنذ ظهور كتاب روح القوانين لمونتسكيو ، تمت دراسة المؤثرات التي أثرت في أنواع الحضارة المختلفة في عناية ، ومن بينها المؤثرات الجغرافية والمادية . على أن هذه المشكلة المعروفة لم تكن هي التي عنى بها جويينو . واتجهت عنايته إلى مهمة أكثر صعوبة ، وأكثر اتصافا بالطابع العام . فلقد كان عليه أن يثبت أن فكرة الجنس هي وحدها التي تسود عالم التاريخ وتتحكم فيه ، وأن كل المؤثرات الأخرى ، مجرد توابع أو مؤثرات تافهة . ولم تكن فكرتنا الحديثة عن الدولة الشمولية معروفة عند جويينو على الإطلاق . ولو أنه عرفها ، لاعترض عليها اعتراضا شديدا . وبدت له فكرة « الوطنية » ذاتها مجرد فكرة خاضعة للأهواء وأشبه بعبادة الأوثان . على أنه رغم معارضة جويينو لكل المثل العليا القومية ، إلا أنه ينتمى إلى أولئك الكتاب الذين قاموا بطريقة مباشرة يتمهيد الطريق أمام عقيدة الدولة الشمولية . إذ أن شهولية « العنصرية » هي التي حددت الطريق الذي سارت عليه فكرة الدولة الشمولية التي جاءت فيما بعد :

ومن وجهة نظرنا الحالية ، تعد هذه الناحية من أهم ملامح نظرية جويينو ، وأكثرها إثارة للاهتمام . وبقدر ما أستطيع أن أرى ، لم يتم حتى الآن استيفاء بحث هذه المشكلة فيما كتب عن هذا الموضوع . ولقد تم تحليل مذهب جويينو ، وانتقد من كل زاوية ممكنة . وشارك الفلاسفة وعلماء الاجتماع في هذه المناقشات (٩) . على أنني أعتقد أن فكرة تمجيد الأجناس في ذاتها ليست أهم جانب جاءت به نظرية جويينو . فإن زهوأي إنسان بأصله ومولده وأسلافه أمر طبيعي . ولو صح وصف هذا الميل بأنه دليل على التحامل ، فإنه نوع عادي من التحامل .

(٩) على سبيل المثال - العدد المخصص لجويينو في مجلة Europe - أول أكتوبر سنة ١٩٢٣ . والعدد المخصص لجويينو والجويينوي في أول فبراير سنة ١٩٢٢ في مجلة La nouvelle revue française

فلا يلزم بالضرورة أن يتسبب هذا التحامل في حدوث أضرار أو أخطار تضر بالمجتمعات الإنسانية ، أو بالأخلاق . ولكن ما نصادفه عند جوينو شيء آخر مختلف . إنه محاولة للقضاء على كل القيم . فإن إله « الجنس » — كما سماه جوينو — إله غيور . ولا يسمح بعبادة أية آلهة آخرين غيره إن « الجنس » هو كل شيء ، أما باقي القوى فلا شيء ، أى ليس لها أى معنى مستقل . أو قيمة مستقلة . ولو صح أن لها أية قوة . فإن هذه القوة لا تتمتع بأى استقلال ذاتي ، لأنها تستمد قوتها من « الجنس » . القادر على كل شيء . وظهرت هذه الحقيقة في كل مظاهر الحياة الحضارية من دين وأخلاق وفلسفة وفن ، في حياة الشعوب وحياة الدول .

واتبع جوينو عند إثباته هذا الدعوى منهجا خاصا ، ويتميز شرحه للمنهج دائما بالوضوح والتماسك . ويكفي أن تقارن عمل جوينو بعمل كارلايل ، كى نترك لدى الاختلاف الواسع بينهما ، فكل شيء في كتاب سارتور ريزارتوس لكارلايل يتصف بشلوه وغرابته وتفككه وتنافره . أما في « مقال » جوينو ، فإننا نكاد نصادف أمراً مخالفاً لذلك . فأسلوب جوينو خيالي عاطفي ، ولكنه ليس معقداً ومفككا . وتأثره بالتعليم الفرنسي ملحوظ . ويتميز عرضه بكل فضائل العقل التحليلي الفرنسي . فهو يستقل في هودة وأناة ، بهير تردد ، من خطوة خطوة . ولا يلجأ إلى شق طريقه عنوة . فهو يحرص على التغلب على كل عائق ، وعلى تحدى كبار النقاد . ويدل الأسلوب الذى اتبعه في تحقيق غايته على مهارة فائقة ، وحلق ، مما يشهد بأستاذيته في فن الكتابة ، بالإضافة إلى إلمامه بالفن الدبلوماسي .

وكانت أكثر الأفكار تعرضا لخصومة جوينو — بطبيعة الحال — هي الفكرة الدينية عن أصل الإنسان ، ومصيره . وأما أن هناك تعارضا كاملا بين نظريته ، وبين هذه الفكرة الدينية ، فأمر قد انضج من البداية . وتشبه أول نقاد لكتابه بهذه النقطة على الفور . وكان توكفيل صديقا شخصيا لجوينو ، كما كان شليد الإعجاب بمواهبه وخلقه . ولكنه شعر عندما قرأ كتاب جوينو لأول مرة برد فعل قوى ضد نظرياته . وكتب إليه يقول : « أعترف

لك بأننى سأعارض نظريتك على النوم . . وفى اعتقادى أن نظريتك ربما اتصفت بالزيف . . وإن كان من المؤكد أنها من النظريات الضارة ، (١٠) . وكان دحض حجج توكفيل أمرا شاقا للغاية . فلم يتطلب ذلك من جوينو محاربة نقاده فحسب ، إذ كان مضطرا أيضا إلى مصارعة نفسه . فهو كاثوليكي مؤمن ، يعتقد فى العقيدة المسيحية فى جملتها ، ويخضع لسلطان الكنيسة . وظل الكتاب المقدس فى نظره كتابا مقدسا ، لا يمكن إنكار حقيقته الحرفية . ومن هنا لم يكن باستطاعته مهاجمة نظريات الكتاب المقدس عن خلق العالم وأصل الإنسان هجوما سافرا . على أنه من جهة أخرى ، قد رأى أن الاعتقاد على هذا الأساس أمر متعذر فى إثبات دعواه الخاصة بالاختلاف الجندى بين الأجناس البشرية . فهو لم يقبل حتى الاعتراف بانتماء الزوج أو أبناء الجنس الأصفر إلى نفس النوع الذى تنتمى إليه الأجناس البيضاء . فما نصادفه عند هذه الشعوب هو البربرية فى أقيح صورها ، والأثنية فى أبشع أحوالها (١١) فهل نستطيع أن نقر بانحدار هؤلاء الناس من نفس الأصل الذى انحدر منه البيض ؟ كيف يمكن أن ينتمى الزوج اللين يعلنون - من بعض نواح - أسف من الحيوانات ، إلى نفس الفئة التى ينتمى إليها الآريون ، أنصاف الآلهة ؟ وقسام جوينو بمحاولات يائسة للهروب من هذا المأزق ، ولكنه استسلم أخير الأمر - فيما يبدو - فلقد اعترف بأن العقدة غير قابلة للحل ، لافى نظره فحسب ، بل وفى نظر العقل الإنسانى بوجه عام

وعبر جوينو عن ذلك بقوله : « نظرا لتقديرى لسلطان العلم ، وهو أمر لا أستطيع إغفاله وتجاهله ، وبالتنظر لتقديرى - فضلا عن ذلك - للتفسير الدينى ، الذى لا أجرو على مهاجمته ، على أن أتنازل عن الشكوك

(١٠) رسالة فى ١٧ نوفمبر سنة ١٩٥٣ - رسائل متبادلة بين الكسيس دى توكفيل وأرثر دى جوينو ، ١٨٤٣ - ١٨٥٩ جملها ٢ شيان (باريس ١٩٠٨) ص ١٩٢ . راجع ما كتبه وماندولان عن العلاقة بين توكفيل وجوينو . « الصراع بين جيلين » توكفيل وجوينو ' مجلة Europe ، ٩ (أكتوبر ١٩٢٣) ص ٦٨ - ٨٠ .

(١١) كتاب جوينو السابق الجزء الأول ص ٢٢٧ .

الخطيرة التي تساورنى دائماً بخصوص مسألة وحدة الأصل . . . فلا أحد يجرؤ على إنكار ما يحوم حول هذه المسألة الخطيرة من ظلام خفى ، يزداد بسبب رجوعه إلى أسباب طبيعية وخارقة . ونكمن فى الأغوار البعيدة لهذا الغموض الذى يحيط بالمشكلة الأسباب التى ترجع فى النهاية إلى العقل الإلهى . وتشعر الروح الإنسانية بوجود هذه الأسباب ، وإن كانت لا تستطيع أن تخمن طبيعتها ، فتضطر إلى الإحجام بعد شعور بالهبة والروعة (١٢) .

إن الأفضل هو ترك الغموض يحيط بإحدى نقاط البحث العلمى ، بدلاً من الاشتراك فى قوائم المناهضين لهذه السلطة (١٣) .

لم يكن هذا الكلام أكثر من خضوع اضطرارى . فهو لم يحل دون قيام جوينو بوضع نظريته التى تعارضت تعارضاً شديداً مع المثل الأخلاقية للدين المسيحى . وحاول جوينو إخفاء هذه المتناقضات لاعتقائه فحسب ، بل عن نفسه أيضاً ، بأن أقام حداً فاصلاً بين الحقيقة الميتافيزيقية ، المسيحية ، والقيمة الحضارية لها . فالحقيقة الأولى لا يجوز أن تتعرض لأى شك . أما الثانية فيمكن إنكارها . والواقع أن الدين المسيحى فى اعتقاده - لم يكن له أدنى تأثير على تقدم الحضارة الإنسانية ، ولا يصح أن تنسب إليه القدرة على إحداث أية حضارة أو تغييرها .

ويقول جوينو فى هذا الصدد : « قد اعتمد القول بأن المسيحية قد ساعدت على النهوض بالحضارة على ما أحدثته من ارتقاء بالعقل الإنسانى وأحواله ، وإن كان هذا قد تحقق فى صورة غير مباشرة ، فلم يتوفر للمسيحية أية فكرة عن تطبيق أساليب النهوض بالأخلاق والفكر على الجوانب القانية من العالم ، كما أنها قنعت دائماً بالظروف الاجتماعية التى صادفها المترهبون مهما تصبفت بسوئها . . . وإذا اقتنعت المسيحية بإمكان تحسين أحوال الناس كنتيجة مباشرة لاعتنائهم بها ، فلننا لن نتوانى بكل تأكيد عن بذل قصارى جهدها فى إجراء هذه التحسينات ، وإن كانت لن نحاول تغيير أى عادة

(١٢) المرجع السابق - الجزء الأول ص ١٣٧ .

(١٣) المرجع السابق - الجزء الأول ص ١٢٠ .

واحدة ، كما أنها لن تلجأ إلى فرض أى اتجاه للتقدم من حضارة إلى أخرى لأنها لا تتبع هى ذاتها أية حضارة (١٤)



لو أنصفنا لوجب علينا استبعاد المسيحية استبعاداً مطلقاً من المسألة الحالية . فلو صح وجود مساواة بين كل الأجناس فى القدرة على الاستفادة من المسيحية ، لما كان هناك أى معنى للقول بأن المسيحية قد ظهرت لإحداث مساواة بين الناس . إن مملكتها كما يمكننا القول (ليست فى هذا العالم) بالمعنى الحرفى لهذه العبارة (١٥) .

يلدو أن هذا الكلام قد حاول الإعلاء من شأن المسيحية ، وإن كان هذا التمجيد قد تكلف غالباً . فلو قبلنا تفسير جوينو لكان معنى هذا افتقار المسيحية إلى الرغبة - أو القدرة - على مساعدة الإنسان فى أمور الدنيا . ويعنى هذا الكلام أيضاً الاعتراف بالمسيحية كقوة عظيمة خفية ، وإن كانت غير قادرة على التأثير فى عالمنا الإنسانى . وبذلك اهتدى جوينو إلى غايته ، وهى القول بأن المسيحية قد تنازلت عن كل حقوقها وانحنت أمام الإله الجديد للعنصرية .

لم تكن هذه الخطوة أكثر من خطوة واحدة فحسب ، واعترض سبيل جوينو عائق آخر ، هذا العائق هو الأفكار الداعية إلى المساواة ، وإلى النظرة الإنسانية ، التى ظهرت فى القرن الثامن عشر . ولم تعتمد هذه الأفكار على الدين ، ولكنها اعتمدت على نوع جديد من الأخلاق الفلسفية . وصادفت هذه الأفكار أوضح تفسير نسق لها فى فلسفة كانط ، التى اعتمدت على فكرة « الحرية » ، بمعنى الاستقلال الذاتى . وتعتبر هذه الفلسفة عن المبدأ القائل بأن على الذات الأخلاقية ألا تطيع أية قوانين خلافاً لتلك التى تفررها لنفسها - فالإنسان ليس مجرد وسيلة تسخر من أجل غايات خارجية . إنه هو ذاته

(١٤) المرجع السابق - الجزء الأول ص ٦٤ .

(١٥) المرجع السابق - الجزء الأول ص ٦٩ .

« مشروع عالم الغايات » . وترتكز على هذا المبدأ رفعة الإنسان الحقبة ،
وتميزه على سائر الكائنات الطبيعية .

ويقول كانط في هذا المعنى : « كل شيء في عالم الغايات ، اما يتميز
بأن له ثمنًا ، أو يتميز بالجلال . وكل ما كان له ثمن يقبل المبادلة بشيء آخر :
أى الاستعاضة عنه بشيء آخر . وكل ما كان من جهة أخرى فوق كل ثمن ،
ومن ثم فإنه لا يسمح بأى شيء مناظر أو مساو له : يتميز بالجلال ١٠٠٠
وبذلك تكون الأخلاق والإنسانية هما الشئتان الوحيدتان اللذان يتصفان
بالجلال » (١٦) .

لم تبد هذه الأفكار في نظر جوينو غير مفهومة فصعب ، ولكنها بدت
غير محتملة . فهى متعارضة تعارضاً شنيعاً مع كل غرائزه ومشاعره . ولعل
أصلها من الكتاب المحدثين لم يماثل جوينو في تشبعه تشبعاً عميقاً بالمشاعر العميقة
التي أسماها نيتشه (بالافتتان بالفاصل) *Pathos der Distanz* فالجلال يعنى التميز
الشخصى ، ونحن لن نستطيع إدراك هذا التميز ، إذا لم ننظر للآخرين على أنهم أهون
مننا شأنًا . وكانت هذه الظاهرة سائدة في كل الحضارات العظيمة ، وعند كل
الأجناس السامية : « فكل من يشعر بالتملص من أصل عريق يرفض
الاختلاط بالعوام (١٧) » والبحث في معايير وقيم أخلاقية كلية هراء .
فالعالية أو الكلية في نظر جوينو تعنى الإسفاف . وهو لا يستطيع بحكم
ارستقراطيته الشعور بقيمته ، إلا إذا فرق بين نفسه وبين العوام والدهماء .
ولقد جعل هذا الشعور العام ينعكس من عالمه الشخصى على علمى الأجناس
الإنسانية وأصل الإنسان .

إن الأجناس السامية لن تستطيع إدراك ماهيتها وقيمتها ، إلا إذا قارنت
بين نفسها وبين الأجناس الأخرى التي تبحث في ذلة عند أقدامها . ولن

(١٦) كانط *Grundlegung zur Metaphysik* أسس الميتافيزيقا (الجزء الثانى
ن. مجموعة أعمال كانط - تحت إشراف إدنست كاسير من ٢٩٢) .
(١٧) كتاب جوينو الكتاب الرابع - ص ٢١ .

تكمّل ثقتها بنفسها بغير جانب من الإزدراء والتفرز . فهما عنصرا متكاملان مترابطان . ونبعا لهذه النظرة ، تكون قاعدة كانط عن « الأمر الجازم » متناقضة في ألفاظها . فيستحيل اتباع هذه القاعدة في أفاننا ، والمطالبة في نفس الوقت بأن تصبح هذه القاعدة قانونا عالميا . إذ كيف يوجد قانون كلي ، ما لم يكن هناك لإنسان كلي ؟ إن القاعدة الأخلاقية التي تدعى صحتها في كافة الأحوال لا تصلح لحالة واحدة . أن القانون الذي ينطبق على كل إنسان لن ينطبق على أحد . لأنه مجرد قاعدة مجردة ليس لها نظير في العالم الإنساني والعالم التاريخي . وأثبتت غريزة الشعور بالعنصرية في هذا الصدد أيضا أنها أسعى من كل مثلنا الفلسفية ومذاهبنا الميتافيزيقية ، وأيد جوينو القول بأن كلمة « آرى » كانت تعنى في أصلها « الاتصاف بالشرف » . ويعرف أبناء الجنس الآرى كل المعرفة أن الإنسان لا يتصف بالشرف اعتمادا على صفات فردية فحسب ، بل اعتمادا أيضا على عوامل وراثية ترجع إلى الجنس الذي انحدر منه . « لقد أصبحنا نتمتع بالشرف والرفعة ، بحكم انحدرنا من جنس عظيم . فإن هذا الجنس هو صاحب القلح المعلى . ويعرف البيض الذين أسعوا أنفسهم بالآرين جيلا المعنى المهيب الشامخ الذي يشع من هذه الكلمة ، ويتشبهون به بكل قوة (١٨) » . إن اتصاف أى إنسان بالعظمة والجلال إنما يرجع إلى اللماة التي تسرى في عروقه ، لا إلى أفعاله . والمعيار الوحيد الذي تخضع له أفعالنا الشخصية هو معيار الأصل الذي انحدرنا منه . فهو الذى يضئ على أى إنسان قيمة أخلاقية مؤكدة . ليست التفضيلة بالشئ الذى يكتسب ، أنها منحة من السماء ، أو بمعنى أصح منحة من الأرض أو من الانحصال الطبيعية الفعلية التي يتصف بها الجنس . ونسبة « الأخلاق » أو « العقل » إلى أية أجناس منحلة ، دليل على انحطاط الإحساس الأخلاقى . ويقول جوينو متحدثا عن الأجناس السوداء « إن النواب ستيلو من أصل رفيع لو أننا قارناها بهذه القبائل القميئة . ونحن إذا أردنا معرفة المظهر الطبيعى لهذه

القبائل يكفيننا مشاهدة القردود . وإذا أردنا معرفة أرواحهم يكفي أن نستحضر في أذهاننا صورة روح الظلمة » .

وعندما تحدث جوبينو عن المثل الأخلاقية والدينية للمسيحية : تميز حديثه بشدة التزام الحلو والتحفظ . وعلى الرغم من أنه قد أنكر وجود أى معنى على لهله المثل ، أو تأثير : إلا أنه لم يتوان في إظهار احترامه لما . وتزاد معتقدات جوبينو الحققة وضوحا عندما لا تكبح جماحه أية مظاهر تقلبية من الاحتشام . فلقد وجه لوما عنيفا إلى البوذية عند كلامه عن نفس مسائل الدين المسيحي التي كان مضطرا إلى إظهار تقديره وإعجابه بها . إذ كان قادرا على التحدث عنها في صراحة وفضافة . ورأى جوبينو في البوذية أحد الانحرافات الكبرى التي حدثت في التاريخ الإنساني . ففي البوذية نرى إنسانا قد وهب أعظم النعم الطبيعية والمواهب العقلية : وينحدر من أصل نبيل ، من سلالة من الملوك ، ويتنمى إلى أسمى الطبقات . وبغنة يقرر النجى عن كل امتيازاته لكي يصبح داعية للمذهب الجديد بناصر الفقراء والمنبوذين العساء . وبدت كل هذه المظاهر في نظر جوبينو خطيئة لا تغتفر : ونوعا من الحياة العظمى . إنها جريمة ضد عظمة الجنس الآرى الذى خلق النظام الطبقي ، كى يحمى نفسه من خطر امتزاج الدماء (١٩) .

على أن البوذية لم تبد في نظر جوبينو مجرد خطأ أخلاقى فقط ، ولكنها بدت له أيضا خطأ في الاتجاه الفكرى . فهي لا تدل على الانحراف في المشاعر فحسب ، وإنما تدل على انحراف في الحكم كذلك . لقد حاولت البوذية - متعارضة مع كل المبادئ السليمة في فلسفة التاريخ ، إنشاء نظرتها في الوجود على أساس أخلاقى . بينما تعتمد الأخلاق في الحقيقة على أساس أُنظَر لوجى . وبعد ما حدث للبوذية من تقدم وتدهور وتداع من أعظم الأمثلة إقناعا لما ينبغي أن توقعه المذهب سياسى ودينى يدعى استناده استنادا كليا على الأخلاق والعقل (٢٠) . ولن يتعرض الناس للوقوع في هذا الخطأ مادامت غريزة «الجنس» تتمتع

(١٩) المرجع السابق - الجزء الأول ص ٢٢٧ .

(٢٠) المرجع السابق - الجزء الأول ص ٤٤٢ .

بقواها كاملة ، وما دامت سائرة في طريقها بغير تأثر بالقوى الأخرى . وهذا هو ما حدث في حالة الأجناس الألمانية . فليست الأفعال الأخلاقية هي التي تساعد على خلاص الإنسان ، في نظر الأساطير الألمانية . إن اللجنة مفتوحة أمام الأبطال والمحاربين والأشراف بغض النظر عن أفعالهم « إن المتشبهين إلى جنس من الأجناس السامية ، كالآريين الصميين يستطيعون الاهتداء إلى كل أعجاز إلهالاهلا (جنة الأساطير الجرمانية) بفضل أصلهم العريق . أما الفقراء والعبيد والأمري أو المؤشبون (أنصاف الهنود) أو من اشتركت في تكوينهم طبقات منحطة ، فإن مصيرهم هو « نيفليسيهايم » المظلمة المتجمدة (٢١) » .

لسنا في حاجة إلى مزيد من التفكير لاكتشاف المغالطة المنطقية التي تضمنها هذا البرهان . فما نصادفه هو نفس منهج التسليم جدلا ببعض مسلمات التي تميزه جريئو . فلقد تميزت كتبه كلها بالبراهين والحجج التي تدور حول نفسها . ونحن نحتاج إلى معيار ما للتقويم عندما نقارن بين الأجناس المختلفة من حيث خصائصها الأخلاقية ، فأين نستطيع العثور على هذا المعيار ؟ وما دامت كل المبادئ الأخلاقية الكلية (المزعومة) قد وصفت بأنها باطلة وتافهة فإن علينا أن نختار بين المذاهب المختلفة . وواضح جلي أن الأجناس السامية هي وحدها القادرة على تزويدنا بالقيم السامية الحققة . فإن ماتسميه هذه الأجناس بالفضائل السامية والخيرة إنما أصبح جديرا بهذا الوصف بفضل صدورها عنها . ومن ثم تكون الدعوى القائلة بتفوق البيض ، وعلى الأنخص الآريين ، مجرد تحصيل حاصل ، أي مجرد حكم تحليلي قد ترتب على تعريف هذه الأجناس . فعلينا إذن ألا نحكم على أفعال هذه الأجناس ، إذ يتحتم اتصاف هذه الأفعال بخيرها ، لأنها من صنع رجال أختيار . إن قضية الوجود سابقة للأخلاق وهي العامل الحاسم على الدوام . وما يضفي القيمة الأخلاقية على الإنسان هو ماهيته لأفعله . والقول بأن : « لا أحد يتصف بالخيرية ، لأنه قد أحسن الفعل : إنما يحسن الإنسان الفعل عندما يكون خيرا ، أو من أصل حسن » قد يبدو بسيطا خاليا من أي تعقيد ، ولكنه يقص في الوقت نفسه إسلاجة

مثيرة للدهشة . ومن الغريب حقا أن تكون هذه السناجحة هي سر قوة نظرية جوينو ، وعظم تأثيرها في الناحية العملية . إذ أصبحت هذه النظرية بفضل هذا التعريف الدائري معصومة من الخطأ ، كما يمكن القول . لأنك لن تستطيع الاعتراض على أى « حكم تحليلي » ، ولن تستطيع دحضه اعتمادا على أى براهين عقلانية أو تجريبية .

على أنه إلى جانب القيم الكلية للدين والأخلاق ، هناك قيم أخرى من نوع معين . فاللولة والشعب هما أعظم سلطتين في التاريخ الإنساني ، ويمثلان أعظم المؤثرات على حياة الإنسان في المجتمع ، وإن كان تصورهما قوتين مستقلتين ، أو شيئا له أهمية في ذاته ، سوف يتعارض مع المبادئ الأولى لجوينو ، ولذا فإنه كان مضطرا إلى تحدى المثل السياسية ، على نفس النحو الذى اتبعه في تحدى القيم الدينية والأخلاقية . والربط بين العنصرية والقومية ربما بدا في نظرنا الآن أمرا طبيعيا ، بل ربما جنحنا إلى الاعتقاد في وجود هوية بينهما . ولكن هلما غير صحيح من وجهة النظر التاريخية والفلسفية على السواء . فبينهما فارق حاد من حيث الأصل والمعنى والاتجاه (٢٢) . وسيلو هذا الاختلاف واضحا للغاية إذا قمنا بدراسة عمل جوينو . فهو لم يكن من أصحاب التزعة القومية أو من الوطنيين القرنين . وقبل جوينو رأى بولانففيه القائل بعدم وجود وحدة قوية حقة لفرنسا : وأعاد ترديده . واعتقد بولانففيه - كما نعرف - أن فرنسا تنقسم إلى غزاة وأتباع ، وإلى أشراف وعوام ، لا ينتميان إلى نفس المرتبة ، ولا يمكن اشتراكهما في نفس الحياة السياسية والقومية (٢٣) وطبق جوينو هذه النظرة على التاريخ الإنساني برمته . فما ندعوه « بالشعب » لا يمكن أن يكون وحدة متجانسة على الإطلاق . إنه نتيجة لامتزاج اللغاه ، وهو أخطر ما حدث

(٢٢) ثمة بيان واضح للغاية عن الاختلاف بين « العنصرية » و « القومية » ظهر في مقال « لحنا أوندت باسم فكرة الأجناس قبل العنصرية » - مجلة السياسة *The Review of Politics* السنة الرابعة العدد الأول يناير سنة ١٩٤٤ - ص ٣٦-٣٣ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٢٩ .

فى العالم . والكلام بكل تقدير واحترام عن مثل هذا الخليط الهجين فيه اعتداء على المبادئ الأولى لأية نظرية سليمة عن التاريخ الإنسانى . وقد تكون الوطنية فضيلة فى نظر الديمقراطيين أو زعماء الدهماء ، ولكنها ليست من الفضائل الأرستقراطية : والجنس الأسفى هو الذى يمثل الارستقراطية العليا . فما هى فكرة الوطن ؟ . إنها مجرد كلمة لا تناظرها أية ظاهرة طبيعية أو واقعة تاريخية . ويقول جوينو إن الوطن لا يستطيع أن يتكلم ، وليس له أى صوت جهير يعتمد عليه فى الأمر والنهى . وأثبتت التجربة فى كل العصور عدم وجود طغيان أسوأ من الطغيان الذى تحدته الخرافات . فهى بطبيعتها قاسية لا ترحم ، جبارة فى ادعاءاتها . ويعتقد جوينو أن من أعظم فضائل النظام الإقطاعى ، عدم اضطراب الناس إلى الخضوع فى ظل هذا النظام لمثل هذه الأوثان . هـ فلقد نثر فى عصرنا الإقطاعى استعمال كلمة وطنى ، وهى لم تأت إلينا إلا عندما استطاعت عشائر الغال الرومانية أن ترفع رأسها ، وأن تشارك بدور فى السياسة . وبدأت الوطنية بعد انتصارهم تدعى مرة أخرى بالفضيلة (٢٤) .

ولو قبلنا المنهج الذى سارت عليه نظرية جوينو مستصبح أبسط طريقة لتحديد القيمة الحقة لأية فكرة هى الربط بينها وبين فكرة الأجناس . فعلى أن نعرف أصل الفكرة ، حتى نحكم على قيمتها . فما هو أصل المثال الخاص بالوطنية ؟ وأما أنها ليست من المثال الآرية فأمر قد أثبت عدم تقبلها بواسطة الأجناس الطيطونية (وهى أفضل وأسمى ما يمثل الآرية) فالوطنية ليست من الفضائل الجرمانية . ففى العالم الجرمانى ، الإنسان هوكل شيء ، أما الوطن فلا يعنى الكثير . ويعتمد على ذلك ، الاختلاف الكبير بين الجرمان والأجناس الأخرى ، كالأجناس السامية المؤشبة عند الهلنسية والرومان هـ هناك لانصاف لإلا جموعا ، أما الفرد فليس له أى حساب . وكلما ازداد الخلط — أى ازداد الخليط الذى ينتمى إليه الفرد تمقدا — ازداد احتجابه (٢٥) هـ ويعد اليونانيون فى الحضارة الأوربية — بسبب

(٢٤) كتاب جوينو الفصل الثالث الجزء الثانى ص ٢٩ .

(٢٥) نفس المرجع الجزء الثانى ص ٢٦٥ .

تعلقهم الأعمى بحياة المدينة (البوليس) المسئولين عن هذا المثال الزائف
الخاص بالوطنية . فلقد كان الفرد في اليونان خاضعا لإمرة القانون .
وأرغمت أهواء الرأي العام وقوته الجميع على التضحية بكل ميولهم
وأفكارهم وعاداتهم ، بل ثرواتهم ، وأعز روابطهم الشخصية والإنسانية
في سبيل هذه الفكرة المجردة . على أن اليونانيين لم يصنعوا هذا المثال
ذاته . لقد استعاروه من الساميين ، وإذا قلنا الأمر على جميع
جوانبه ، سيتضح لنا أن فكرة الوطنية ليست أكثر من « فكرة مريضة من
صنع آل كنعان » (٢٦) .

وجاء في عمل جويينو ، بعد هذا النقد المبرر للحضارة اليونانية ، نقد
للرومان وحضارتهم . ولجأ جويينو هنا كذلك إلى نفس المنهج ، وحاول أن
يقنعنا أن ما جرت العادة على اعتباره أسمى دلالة على الروح الرومانية هو
في الحق دليل ضعفها . فلقد اعتمدت الامبراطورية الرومانية على
القانون الروماني ، وأصبح القانون هو القوة الوحيدة التي تربط المجتمع الروماني .
واعتمد هذا القانون على الجمع والتشريع والشروح والتحليل .
وأخيرا استطاع القانون الروماني الاستمرار في البقاء بعد تدهور الامبراطورية
الرومانية وسقوطها . واعتقد جويينو في وجود تماثل بين الطريقة التي اتبعها
القانون الروماني عند إنشائه ، وإنشاء « المدينة » اليونانية التي حظيت
بقدر كبير من الثناء . فالقانون الروماني شيء مجرد خال من الحياة . إذ خلق
الرومان فضيلة من الضرورة . وقاموا بخلق رابطة مصطنعة بين عنصرين بعيدي
التباين . وما كان هذا ليتحقق إلا اعتمادا على تشريع قائم على الحل الوسط ،
وهو السبيل الوحيد الذي يمكن اتباعه في حالة سكان يتألفون من حثالة من
كل الأجناس . (٢٧) إن تمجيد النظم لا قيمة له ، لأن هذه النظم لا تتمتع
بأكثر من قيمة ثانوية غير رئيسية . فهي ترجع إلى السلالات التي يتألف منها
الشعب . ولم يصل أي شعب إلى حالة أفضح وألعن من حاله في ظل القانون

(٢٦) نفس المرجع الجزء الثاني ص ٢٢٩ ص ٢١ .

(٢٧) نفس المرجع الجزء الثاني ص ٢٦٠ .

الرومانى . فلم تصف روما بإبداعها وأصالتها فى أى ميدان من ميادين الحضارة الإنسانية . فليس لها أى شىء ينسب إليها كالدن أو الفن أو الأدب . إن كل شىء مستعار من الشعوب الأخرى . ولم تصف حتى عصر أغسطس بالعملة ولا الجمال . فهو لم يكن جديرا بالثناء فى ذاته . الشىء الوحيد الذى يمكن أن يقال فى صالح روما ، هو أنها استطاعت الاهداء الى الحل الوحيد المناسب فى ظروف تاريخية معينة ، لمواجهة الأخلاط المتبلية التى يتألف منها سكان الامبراطورية الرومانية . ولا ترجع أوجه النقص التى ظهرت فى الامبراطورية الرومانية إلى أخطاء الحكام ، ولكنها ترجع إلى الحشود التى كانت فى حاجة إلى توجيه وإلى الخضوع لنظام معين (٢٨) . ويقول جوينو : « إننى بعيد كل البعد عن الإعجاب بعملة الرومان ، وإننى لفخور بذلك (٢٩) » .

على أن تحليل الحضارة الإنسانية لم ينته بعد . فبقى إلى جانب الدين والأخلاق والسياسة والقانون ، المجال الكبير الخاص بالفن . فهل يمكننا أن نطبق عليه نفس المبادئ ؟ لقد حاول شيلر فى رسائله فى التربية الجمالية للإنسان أن يثبت أن ليس الفن مجرد خاصية يتميز بها الإنسان ، ولكنه الخاصية التى تمثل طبيعته وماهيته . فهو ليس من صنع الإنسان ، ولكنه من صنع خالقه . إن الفن هو الذى يخلق روح الإنسانية . ولو صح هذا لكان معناه وجود رابطة تربط بين الأجناس ، لأن الفن ليس امتيازاً يتميز به جنس بالذات . إنه مثل الشمس التى لا تفرق بين عادل وظالم ، فهى تضيء لكلهما ، أى للأجناس السامية والمنحطة على حد سواء . ولم ينكر جوينو هذه الحقيقة ،^٧ ولكنه على العكس اعترف بها ، وأكدها . وربما بدا أنه أى استدلال معارض لنظريته ، دليل على قوتها . ولم يكن جوينو مجرد شغوف بالفن إن الفن كان من أعظم هواياته . إذ كان شاعراً ومثالا ، وحاول المشاركة فى كثير من مجالات الفن . ولو أخفقت نظريته فى التوافق مع هذه النقطة ذات الأهمية البالغة أكان معنى هذا صعوبة تمسكه بها .

(٢٨) نفس المرجع الجزء الثانى ص ٢٤٩ .

(٢٩) نفس المرجع .

وتبدلو للوهلة الأولى الطريقة التي لجأ إليها جوينيو للهروب من هذا المأزق مشيرة للدهشة إلى أبعد حد . فلقد اعترف في إخلاص أن ليس الفن من بين المواهب التي يتميز بها الجنس الآرى . ولو ترك أبناء الجنس الآرى على سجيبتهم ، لكان من غير المستبعد عدم إقدامهم على إبداع أى فن عظيم . فالفن من صنع الخيال . وليس الخيال من السمات التي يتميز بها الآرى الصميم . إنه يمثل دماً غريباً في عروقه ، لأنه قد جاء من الزنوج . والخيال عند الزنوج هو القوة البارزة السائدة الغالبة . هنا الأصل الحق للفن . فهو موروث عن الأجناس السوداء . ولا بد أن يكون هذا الاكتشاف قد أحدث صدمة بالغة لقراء جوينيو . ألم يتحدث جوينيو عن الزنوج في طبخة ملؤها المقت والازدراء ؟ ألم يذكر أنهم أدنى مرتبة من القردة من حيث بنيتهم الجسمانية ، وأن غرائزهم الوحشية تجعلهم أسف من الدواب ، وأنهم أخلاقياً في نفس مستوى أرواح جهنم الشريرة ؟ . والقول الآن بأن هؤلاء الكائنات هم أول فنانين ، وأن كل الأجناس الأخرى مدينة لهم ، يعد مفارقة بغير جدال . ولكن جوينيو لم يحجم عن التورط فيها .

وعلى كل من ينتمى لجنس كرم ، بمجرد التنبه إلى هذا الأصل الذي نبع منه الفن ، أن يحترس من هذا الميراث الخطير . فعليه ألا يقبله بغير تشكك ، وألا يستسلم لسحره . فالفن يشبه على الدوام (السيرانة) في الأساطير أو امرأة لعوب تحاول أن تأمرنا ، وأن تعمل على تهيج أفضل مواهبنا العقلية والأخلاقية . وربما جازلنا أن ننتبه إليه ، وإن كان العقلاء سيفظرون إليه نظرة مشابهة لأوديسا عندما احتاط حتى لا يقع في أسر (السيرينات) . وكان جوينيو يشعر على الدوام بنوع من عدم الثقة في غرائزه الفنية ؛ وينظر إليها بنوع من الشك . فهي لا تتناسب مع الصورة التي رسمها للآرى الحق . ولا يستطيع الآرى عقد زواج شرعى مع الفن لأنه سيظهر له دوماً في صورة عاهر أو غانية تعمل على إغوائه .

بقيت بعد ذلك مسألة أخيرة : ألا يجوز الاعتراف ولو بوجود رابطة ذاتية تربط بين الأجناس المختلفة ؟ لقد صرح جوينيو ، بناء على قانون

طبعي متمزعة بأنه قد كتب على الأجناس المنحطة « أن تحبوا إلى الأبد عند أقدام أسيادها. ولكن ألا يصح قيام هؤلاء الأسياذ أنفسهم بفهم هذه الأحوال النفسية ؟ من المستبعد عدم انكار جويينو إلزام مثل هذا القانون . وما من شك في أن لهجته كانت تصصف على الدوام بالتسامخ والعجرفة . ولكنه كان يعرف جيداً — بوصفه من النبلاء — الواجبات المفروضة على النبلاء . ولقد أنكر كل المثل الإنسانية « (٣٠) ، ولكن ما قاله في هذا الشأن قد بدا فيه شيء من التردد . فلم تتوافق أفعاله دائماً توافقاً دقيقاً مع مبادئه . وهكذا فإننا لن نستطيع اتهام جويينو بافتقاره إلى العاطفة الإنسانية والبرقة والكرم الخلقى . فهو لم يكن قادراً على محصين نفسه ضد تأثير سائر أنواع المثل الإنسانية ، وإن كانت نظريته ذاتها لم تدع له مجالاً للاختيار . فكان من الضروري إسكات مشاعره الشخصية لعدم وجود مكان لها في نظريته .

والمقارنة بين جويينو وكارلايل مفيدة في هذه الناحية أيضاً . وتبدو ميول الاثنين السياسية للهولة الأولى متقاربة للغاية . فالاثنتان عدوان لدودان لمثل القرن الثامن عشر السياسية كالحرية والإخاء والمساواة . ولم يركارلايل مهرباً من تأثير هذه المثل الهدامة أفضل من العودة إلى عبادة الأبطال . وصرح بأن عبادة البطولة هي السبيل الوحيد لإنقاذنا من الدمار والتهلكة والفوضى . ورغم هذا فثمة اختلاف أساسي بين عبادة الأبطال عند كارلايل وعبادة الأجناس عند جويينو . فالانتماء الأول يرمى إلى الربط والتوحيد ، والانتماء الأخير يعمل على التفرقة والتشتيت . إن أبطال كارلايل يتحدون جميعاً نفس اللغة ، ويلدفعون عن فكرة واحدة . فهم جميعاً « يمثلون صفحات من الأفعال والأقوال المهمة في كتاب إلهي . ويكتمل من عصر لعصر أحد فصول هذا الكتاب ، ويسميه البعض بالتاريخ » . وينتهي العظماء — كما خلقتهم الطبيعة — دائماً إلى نوع واحد . ويقول كارلايل : « أمل أن أوضح انتماء كل هؤلاء في الأصل إلى نخامة واحدة » ولكن مثل هذا التماثل بعيد

كل البعد عند جويينو . فربما بدا عنده القول بانتهاء الاسكندناوى أودين ، والسامى محمد إلى نفس النوع دلالة على المروق . فالقول بوجود عدالة كلية عالمية متائلة لدى الجميع ، أكثر من خطأ . إنه خطيئة أزيمة . ويقول كارلايل : « العدالة العمالة ١ . . . إن الويل ينتظرننا جميعا فى جميع الاتجاه لوانخفضنا فى تحقيق العمالة لسبب أو آخر . . . فثمة شىء واحد مطلوب لهذا العالم . هذا الشىء هو العدالة التى لاغنى عنها . فامنعونا العدالة بحق السماء . لأنكم إذا حققتم لنا العدالة تحققت لنا الحياة : امنحونا ، ولو صورة مزيفة منها أو بديلا ، ثم دعونا نمت (٣١) » .

إن هذا الشعور يسود فلسفه كارلايل الاجتماعية . ولم يكن كارلايل من الاشتراكيين ، وظل من المحافظين الانجليز . وإن كان قد اعتاد منذ حداثة عهده الحلب على الفقراء ، واعتبار قضيتهم قضيتة . ونحن نذكر مشهدا من مشاهد سارتور ريزارتوس ، كان فيه الأستاذ « توفيلسدريخ » جالسا فى مقهى ثم انتفض فجأة ورفع قلعه الضخم ، واقترح شرب نخب باسم الله والشيطان (٣٢) *Die Sache der Armen in Gottes und Teufels Namen* .

أما جويينو فقد تحدث عن الفقراء فى نغمة مختلفة . فلقد أيد تأييدا حماسيا الفكرة الألمانية القديمة التى لم تسمح لغير الأغنياء والنبلاء بشرف دخول قالمالا (٣٣) . والفقير جليبر بالإزدراء . والألماني الآرى شديد الزهو بنفسه وبلوره فى العالم ، بحكم تمتعه بحقوق معينة بوصفه من الإقطاعيين الذين يملكون جزءا من العالم (٣٤) . ومن يدعى لنفسه مثل هذا الأصل ، ومثل هذه الحقوق الموروثة ، يظل منبونا على الدوام . إن هذه الروح هى نفس روح النظام الطبقي القديم الذى جاء به الكهنة الآريون (٣٥) .

(٣١) *Modern Prisons* العدد الثامن *Lauer-Day Pamphlets*

(٣٢) *Sartor Resartus*

(٣٣) راجع ص ٣١٨ .

(٣٤) كتاب جويينو السابق الجزء الثانى ص ٢٧٢ .

(٣٥) نفس المرجع الجزء الأول ص ٢٨٨ .

الظاهر أن نظرية جويينو قد انتشرت في سائر بقاع العالم المتحضر ، واستطاعت بلوغ غايتها . فلقد توطدت أفلام الدين البلجيد الذي يدعو إلى عبادة العنصرية ، ولم يعد يخشى أى منافس يقف في وجهه ، فالدين المسيحى عاجز عن القيام بدور فعال . والبوذية تمثل انحرافا أخلاقيا ، والوطنية مسخ من صنع آل كنعان ، والقانون والعدالة مجرد شيئين مجردين ، والفن غواية وفجر ، والعطف على المضطهدين والإشفاق على الفقراء وهم عاطف . هذه هى القائمة كاملة . وهكذا حقق هذا المبدأ الجديد انتصاره .

فماذا بقى بعد هذا الاتجاه المدير الجديد في الدمار ؟ وماذا بقى لجويينو أن يفعله ؟ وما الذى في مقدوره أن يعد به أتباعه وأنصاره ؟ . ونصادف إجابة عن هذا السؤال الأول في آخر كتب جويينو . فلقد نشر جويينو سنة ١٨٧٩ كتابه تاريخ : القرصان الرومى أوتار يارل ، الذى غزا مقاطعة براى في نورمانديا ، وتاريخ ذريته (٣٦) . وربما كان هذا الكتاب من أعجب الكتب التى ظهرت في تاريخ الفكر . فلم يعد فيه جويينو معنيا بتاريخ الحضارة الإنسانية ، وتغيرت مظاهر اهتماماته ، وتوكرت كل رغبته على محاولة معرفة أصله وأصل عائلته . فلقد اعتقد أنه يملك براهين قاطعة تثبت انحدر عائلته انحدارا مباشرا من القرصان الرومى الشهير أوتار يارل . وهو من أبناء سلالة يانجليفس الملكية الذين اكتشف جويينو انحدرهم من الإله الأسفى أودين . وبالحا من نظرة إلى الحياة الإنسانية والتاريخ الإنسانى دالة على ضيق العقل ، تلك التى نصادفها في هذا الكتاب ١ . وما كان أحد ليلتفت إلى هذا الكتاب أو أن ينظر إليه نظرة جادة لو أن جويينو عند نشره هذا الكتاب لم يكن من المؤلفين المشهورين . فهو مؤلف كتاب « مقال في تفاوت أجناس البشر » وكتاب « الريفسانس » . واعتاد جويينو التحدث بلهجة متعجرفة متطرفة ، كما اعتاد الإسراف في الزهو بأرستقراطيته ، إلا أنه هذه المرة قد أظهر حماقة وأثار السخرية ، وبدا

Histoire d'Otter-Jahrl, pirate norvégien, conquérant du pays de (٣٦)

بياريس Didier-Perrin نشرته Bray en Normandie et sa descendance

سنة ١٨٧٩ .

على وشك الإصابة بمجنون العظمة . لقد تحول مؤرخ التاريخ العالمى إلى فيلسوف يؤرخ تاريخ عائلته . وبدلاً من أن يتجه جوينو إلى دراسة شجرة نسب الحضارة ، اقتصر على التلوى بدراسة شجرة النسب التى انحدرت منها . إن هذه النتيجة مؤسفة ، بعد كل هذه المشروعات الكبيرة . فلقد وعدنا جوينو فى البداية يجعل التاريخ علماً حقاً ، وبمساعدتنا على التحرر من الأوهام الذاتية والمعتقدات المسلم بها عن اتجاه التاريخ (٣٧) . ولكن تضاعلت هذه الغاية البعيدة فى نهاية حياته الفكرية بعد أن أصبحت مشاعره وأفكاره مركزة حول نقطة واحدة هى البحث عن أصله .

وهكذا تمخض الجبل فولد فأراً .

يكشف لنا كل هذا عن ظاهرة عامة فى فكر جوينو . اذ كان اجذاب شخصيته وعمق أفقه العقلى - من ناحية - نتيجة ضرورية لنظريته . فلقد امتلأ بفضل كشفه تميز الجنس الآرى وقيمته الفريدة القلّة ، بقدر كبير من الحماس . وهو عندما يتحدث عن اللحظة التى ظهر فيها «الجنس الآرى» إلى عالم الوجود لأول مرة فى التاريخ الإنسانى ، كان يصادف مشقة فى العثور على كلمات قوية مناسبة لوصف أهمية هذا الحادث البالغة . فهى لحظة لا تنتمى إلى أحداث هذه الأرض ، ولكنها من الأحداث الإلهية . وهى من المشاهد التى لا تخص البشر وحدهم ، ولكنها تخص الآلّة أنفسهم (٣٨) . إنه مشهد خلاّب من مشاهد التاريخ الإنسانى فيها يبدو . فلقد تمخضت عن هذه البداية وفرة من الأمان والآمال . وإذا اعترفنا بأن الجنس الآرى هو أذكى الأجناس الإنسانية وأسماها ، وأعظمها نشاطاً ، وأنه هو الذى قام بالدور الأول الحقيقى فى مسرحية التاريخ الكبرى ، فإننا سرغم على أن نبالغ فى آمالنا التى نتوقع منه تحقيقها فى سبيل تقدم الحضارة الإنسانية . هكذا بدأ كتاب جوينو بنوع من العريضة الناتجة عن عبادة الجنس الآرى وعشق الذات

(٣٧) مقال « Conclusion générale » الجزء الثانى ص ٥٤٨ .

(٣٨) نفس المرجع - الكتاب الثالث الجزء الأول - ص ٣٧٤ .

وسرعان ما حل شعور عميق بخيبة الأمل محل هذا الشعور الأول . وتحول الشعور المتفائل الأول بغته إلى نوع من الميالكيتيك العكسي ، أى إلى شعور مبرح بالتشاؤم . فالأجناس السامية عندما تحقق رسالتها التاريخية ، تقضى على نفسها بالضرورة قضاء محتما . فهى لا تستطيع أن تحكم العالم ، ولأن تنظمه ، بغير اتصال وثيق به . وإن كان هذا الاتصال سيعود عليهم بعواقب وخيمة ، لأنه سيتسبب فى حدوث علوى . ومن ثم فلن يتمخض عن ذلك أى شيء خلاف الويال على الأجناس السامية ، لأن التعاون بين الأجناس المختلفة يعنى التعايش ، والتعايش يعنى امتزاج الدماء ، وامتزاج الدماء يعنى التدهور والهلاك . فهو بداية النهاية على اللوام . إن ما يترتب على زوال نقاء الأجناس هو تعرض قوتها للوهن ، وعجز قدرتها على التنظيم ، وبذلك تصبح الأجناس السامية ضحية لعملها ، وتعرض لاستعباد عبيدها .

واستخلص جوبينو فى نهاية كتابه نتائج عامة فى مبادئ هذه النظرية ، ولاح له فى الخيال صورة أخرى من مسيحيون على الأرض ، وتوهم أن ما سيحدث فى هذه الآونة هو اكتمال تدهور الأجناس السامية ، وزوال كل فوارق بين الأجناس ، واختفاء الأساس الذى تركز عليه التاريخ الإنسانى من الوجود . وما من شك فى أن الناس مسيحيون سويا فى سلام ووثام ، ولن ينشب بينهم أى خلاف ، وإن اختفى من جهة أخرى كل نشاط وميل إلى المغامرة ، وتعبير عن إرادة الغزو والسطو . وستحقق مثل المساواة التى ينادى بها زعماء اللهباء المحدثون ، وإن كانت الحياة الإنسانية ستفقد كل المقومات التى تجعلها جليلة بالحياة . إن الناس مسيحيون فى سعادة ووثام مثل قطيع من الماشية أو الجاموس . وسيمتد هذا الطور من السبات والقناعة طور آخر من الغيوبة ، يعقبه فى النهاية تبلد وركود كاملان . ولم يتردد جوبينو حتى فى تقدير الفترة التى ستستغرقها هذه الأطوار المختلفة . وقرر مضى العصر الذى تميزت فيه الحياة بقوتها وعنفوانها ، منذ أمد بعيد ، وأنها نيام الآن فى حالة تضعضع وإنهاك . وربما أمكن للجنس البشرى مواصلة حياته الثقافية المتعة بضع مئات من السنين ، وإن كان مصيره قد تقرر ، ونهايته محتمة .

هذه هي آخر كلمة في نظرية جوينو . وتمثل في الحق خلاصة عمله بأسره . ولقد ساقنا جوينو في العبارات الأولى من كتابه بالفعل إلى هذا النهاية . فعبادة الأجتناس عند جوينو هي أسس صور العبادة . فهي مرادفة لعبادة الإله الأسس . على أن هذا الإله لم يكن معصوما ولا خالدا . إنه على عكس ذلك قابل للفناء . فلم ينس جوينو حتى في لحظات نشوته المصير المحتوم وهو تعرض الآلهة للأفول ، وأن أفولهم عثم في النهاية .

ويقول جوينو في هذا الصدد : « إن سقوط الحضارات هو أهم ظواهر التاريخ وأكثرها غموضا في الوقت نفسه . إنها كارثة ، تبعث الفزع في النفس وإن كانت تتصف بجانب من الخفاء والهول ، بحيث لا يمكن المفكر عن النظر إليها وعن دراستها والتنقيب عن أسرارها . . . ونحن مرغون على الاعتقاد في وجود جرثومة النهاية المحتمة محتبة كامنة في أي مجتمع من الناس مهما ظهر من توفيق في شباك العلاقات الاجتماعية التي تحميها . ولكن ما هي هذه الجرثومة ، وما هو مبدأ الموت ؟ وهل هو يخضع لقواعد مطردة : كما هو الحال في نتائجها ؟ . وهل يرجع اختفاء كل الحضارات إلى نفس السبب (٣٩) ؟ . ونحن الآن نرى الإجابة أمام أعيننا . والنتيجة ليست اتجاها تشاؤميا عميقا فحسب ، ولكنها اتجاها كامل نحو السلبية والعلمية . لقد اتجه جوينو إلى محو كل القيم الإنسانية ، وقرر التضحية بها في سبيل إله جديد ذو غول العنصرية ولكن هذا الإله كان إلها فانيا ، موته يعني فناء التاريخ والحضارة الإنسانية ، لأن مصيرهما مرتبط بعصيره .

١٧ - هيجل

تأثير فلسفة هيجل على تطور الفكر السياسي الحديث

ليس هناك أى ملهيب فلسفى آخر قد أحدث تأثيرا قويا باقيا على الحياة السياسية مماثلا للتأثير الذى أحدثته ميتافيزيقية هيجل . ولقد وضع جميع عظماء الفلاسفة قبله نظريات فى الدولة ، حددت اتجاه الفكر السياسى ، ولكن دورها فى الحياة السياسية كان دورا متواضعا . فهى تنتمى إلى عالم « المثل » و « الأفكار » ، لا إلى العالم السياسى والفعلى . وطالما شكوا الفلاسفة من هذه الحقيقة . فكذب كائنات بحثا خاصة حاول فيه دحض القول « بأن ما يصح من الناحية النظرية ، لا يتطبق على الحياة العملية » . ولكن ضاعت كل هذه المحاولات هباء . وبقيت الهوة التى تفصل الفكر السياسى عن الحياة ، ولم يفلح أحد فى اجتيازها . ونوقشت النظريات السياسية فى حماس ، وهورجت ودفع عنها ، وأثبتت أو رفضت . غير أن الأثر الذى ترتب على ذلك فى صراعات الحياة السياسية - فى حالة حلوله - كان أثرا واهنا .

ونحن نصادف موقفا مختلفا للغاية عند دراسة فلسفة هيجل . فلقد نظر إلى منطق وميتافيزيقته فى البداية كاقوى معاقل مذهبه ، وإن كان الملهم قد تعرض لاعنف الهجمات من هذه الناحية . وبعد صراع قصير الأمد ، بدا وكأن هذا المنطق وهذه الميتافيزيقا قد استطاعا اثبات نجاحهما . على أن الهيجلية قد استطاعت أن تبعث ثانية فى ميدان الفكر السياسى ، لافى ميدان الفكر المنطقى أو الميتافيزيقى . إذ ندر وجود أى اتجاه سياسى واحد استطاع أن يفلت من تأثير مذهب هيجل السياسى . فلقد بينت كل المذاهب السياسية الحديثة التأثير الدائم للمبادئ التى وضعها هيجل لأول مرة ، فى كتاب فلسفة القانون وكتاب فلسفة التاريخ .

وتكلف هذا النصر مع ذلك غاليا . أو اضطرت الهيجلية إلى دفع ثمن

انتصارها . فلقد استطاعت توسيع نطاق تأثيرها في الحياة العملية ، ولكنها فقدت وحدتها وتوافقها الباطنيين . فهي لم تعد مذهباً متجانساً واضحاً في الفكر السياسي . ورجعت مذاهب وشيخ مختلفة إلى هيجل . ولكنها عمدت في الوقت نفسه إلى تفسير مبادئه الأساسية تفسيرات متعارضة مختلفة . وبدأت هذه المبادئ أشتاتاً متناثرة من الحركة التي تركها الفيلسوف هيجل . وبمكنتنا أن نطبق على نظرية هيجل في السياسة قول شيلر في تمهيد رواية فالنشتاين : « تعرضت صورته للأضطراب بفضل الحب والكراهية ، ولنا بدت له صور متنوعة في التاريخ ، » لقد قامت البلشفية والفاشية والاشتراكية الوطنية (النازية) بتثبيت مذهب هيجل وتمزيقه أرباً . ولا ينقطع الشجار بين هذه المذاهب حول الحركة الباقية من الغنيمة . ولم يعد هنا الشجار مجرد صراع نظري . فإن له آثاراً ميسامية كبيرة .

وانقسم شراح هيجل منذ البداية إلى معسكرين . وبين المعسكر الهيجلي الحقيقي ، والمعسكر الهيجلي اليساري صراع لا ينهي . ولم تتسبب هذه المشاحنات نسبياً في أي أذى ، عندما اقتصر أمرها على الخلاف بين المدارس الفلسفية . ولكن الموقف تغير كل التغير في عشرات السنين الأخيرة . فإن موضع الخلاف في الوقت الحالي هو شيء جد مختلف عن الخلافات السابقة . لقد تحول النزاع إلى نزاع مرير . وأثار أحد المؤرخين حديثاً سؤال حول موقف النزاع بين الروس والألمان الغزاة سنة ١٩٤٣ ، « وهل يعد نزاعاً بين الجناح الأيسر لمدرسة هيجل (١) ، والجناح الأيمن منها ؟ » . وربما بدأ في هذا المثل صورة مبالغ فيها للمشكلة ، ولكنه يمثل جوهر الحقيقة .

وان نستطيع عند دراسة فلسفة هيجل اتباع نفس النهج الذي أتبعناه في حالة مائير المفكرين . وربما أمكننا أن نأمل في إدراك طابع نظرية أفلاطون في المعرفة أو فلسفة أرسطو الطبيعية ، أو نظرية كانط في الأخلاق ، إذا اقتصرنا

(١) أنظر « هولبورن » Hajo Halborn - علم التاريخ The Science of History
 ضمن كتاب The Interpretation of History تحت إشراف « ستراير » - « برنسون »
 ١٩٤٣ ص ٦٢ .

على تحديد النتائج الأساسية التي اهتدى إليها هؤلاء الفلاسفة . أما في حالة مناقشة مذهب هيغل ، فإن يكون مثل هذا التحديد كافيا على الإطلاق .

ويتساءل هيغل في مقالة كتابه ظاهريات الروح : « هل هناك تعبير عن الحقيقة الكامنة في أي عمل فلسفي يمكن مصادفته ، أفضل من غايته ونتائجه . وهل هناك طريقة يمكن بها معرفة هذه الغاية وهذه النتائج أفضل من بيان اختلاف هذه الأعمال عن الأعمال التي تم انشاؤها في نفس الميدان وفي نفس العصر ؟ ولو أمكن إعتبار هذا الإجراء شيئا أكثر من مجرد بداية للمعرفة ، ولو أمكن إعتباره معرفة فعلية بماهية المذهب الفلسفي ، سيحتج جينثد علينا القول بأن هذا الإجراء كان طريقة للهروب من نقطة البحث الأصلية إذ لا يمكن للموضوع الحق أن يستوعب في غايته ، كما لا يمكن القول بأن النتيجة التي تم الإهتمام إليها مساوية للعمل المشخص ذاته . فلا بد من وجود النتيجة إلى جانب عملية الإهتمام إليها . . . أن النتيجة وحدها لا تزيد عن جثة المذهب ، بعد تجريده من الاتجاه الموجه له . . . وبدلا من أن يتمكن أي اتجاه من هذا النوع إلى الإحاطة بالموضوع ذاته ، فإنه يظل بعيدا عنه كل البعد . . . إن أيسر سبيل يمكن إتباعه هو تقرير الأحكام عن الأشياء ذات المضمون الجوهرى الصلب . وأصعب من ذلك العمل على إدراكه . أما الأصعب من ذلك فهو القيام بالأمرين معا ، والقيام بعرض نسقي فلسفي له (٢) » .

تفسر هذه الصعوبة أسباب الاختلاف في تفسير فلسفة هيغل . ونحن إذا اخترنا أي خاصة معينة ، سنرى أنه من السهل — بل ومن المحتم — أن نصادف تقيضا لها . ولم يخش هيغل هذه التناقض . فلقد رآها دليل حيوية الفكر التأمل والحقيقة الفلسفية ، وتصدى مرة تلو الأخرى مبدأ الهوية ، ومبدأ التناقض . وذكر أنه لا يصح وصف هذا المبدأ بأنه

(٢) هيغل : « فنومولوجية الروح » — ترجمة « بابل » — لندن — ماكجيلان
١٩١٠ — الطبعة الثانية جورج ألين ١٩٣١ . الجزء الأول .

غير صحيح . ولكنه مبدأ ضرورى مجرد فحسب ، ومن ثم فإنه يكون مبدأ صحيحا ، لأن ما نصادفه فى الواقع هو هوية نقيضين .

وكل دعوى حتى فى فكر هيجل السياسى ذاته يعقبها نقيض لها ، ومن هنا كان تمهيد المذهب السياسى اعتمادا على عبارة مردودة أو جملة مأثورة ضربا من المحال . وكان هيجل يردد القول دائما بأنه فيلسوف الحرية ، وقال فى كتاب فلسفة التاريخ : « وكما تعد ماهية المادة هى الجاذبية كذلك يمكننا القول من جهة أخرى بأن جوهر الروح ، أو ماهيته ، هو الحرية . أن الجميع على استعداد لإقرار المذهب القائل بأن الروح تنصف بالحرية الى جانب اتصافها بخصائص أخرى . ولكن الفلسفة قد عرفتنا باعتماد جميع خصائص الروح أو وجودها على الحرية . فمن النتائج التى اهتمت إليها الفلاسفة التأملية القول بأن الحرية هى حقيقة الروح الوحيدة (٣) » .

وكان خصوم هيجل على يقين بأن هذا الوصف لم يكن وصفا حقيقيا للمذهب ، بل كان وصفا كاريكاتوريا له . وذكر الفيلسوف فريس Fries إن نظرية هيجل فى الدولة قد نمت « فى دساكر العبودية ، لا فى حداائق العلم » وشعر جميع الأحرار الألمان نفس الشعور ، وتحدثوا على نفس النحو . فلقد رأوا فى مذهب هيجل حصنا وطيدا للرجعية السياسية . وبدا هيجل فى نظرهم أخطر عدو للمثل الديموقراطية .

ويقول روبرت هابم فى كتاب (هيجل وعصره) : « بقدر ما أستطيع أن أرى يتصف كل ما قاله هوبز أو فيلمر أو شنال بالافتح نسيا ، بالمقارنة بالعبارة الشهيرة التى ذكرها هيجل فى تمهيد كتاب فلسفة القانون وقال فيها أن كل واقعى معقول . وليس هناك ما يستحق اليوم أو يخشى ضرره فى القول بحرية العناية الإلهية المطلقة ، أو فى نظرية الطاعة المطلقة

(٣) محاضرات فى فلسفة التاريخ ترجمة « سبيريه » لندن « هنرى بون ١٨٥٧ »

بالمقارنة بالمذهب المنفرد الذى دعا إليه هيجل والنسب أضفى على الحياة الإنسانية مثل هذه المسحة الغيبية » (٤) .

ولكن علينا أن نواجه مشكلة كبرى ، فكيف تيسر للمذهب فلسفى يقضى مثل هذه المسحة الغيبية على الحياة الإنسانية أن يصبح من أعظم القوى الثورية فى التاريخ السياسى الحديث ؟ وكيف أمكن فجأة رؤية مذهب هيجل بعد وفاته من زاوية بعيدة الاختلاف ، وكيف استعمل على نحو مختلف ؟ . فلقد تحول فيلسوف الدولة البروسية إلى أستاذ للماركس ولينين ، وأصبح رائدا للديالكتيكية الماركسية . وهيجل غير مسئول عن هذه التطور . ومن المؤكد أن هيجل كان يرفض أغلب النتائج المستمدة من مقدمات نظرياته السياسية . وكان يحكم أخلاقه وسلوكه الشخصى يعارض كل حلول متطرفة . فهو من المحافظين الذين يترفون بسلطان التقاليد . وبهت العادة عنده دعامة الحياة السياسية ، وأشاد هيجل فى كتاباته الأولى (بالمدينة الدولة) عند اليونان وبالجمهورية الرومانية ، ومجدهما باعتبارهما من المثل العليا . وحرص على الدوام على الدفاع عن نفس هذه النظرة . فهو لم يعترف بوجود أى نظام أخلاقى أسمى من النظم المعتمدة على العادات (٥) .

هنا يمكننا أن نذكر الاختلاف الأساسى بين « مثالية » هيجل ومثالية افلاطون . فلقد كان افلاطون يتحدث ككلمة لسقراط ، ويتشبه بمطلب سقراط ، الخاص بمسئولية الفرد . وبنا العرف والعادة فى نظره من الأباطيل . فنحن لن نستطيع العثور فى التقاليد أو الروتين على مبادئ أية حياة سياسية حققة . فإن هذه المبادئ لا تستند على « الظن الصحيح » ، ولكنها تستند على

(١) « هايم » R. Haym — Hegel und seine Zeit (هيجل وعصره)
برلين جارت ١٨٥٧ . ص ٣٦٧ « هوريجرون » The Ethical Theory of Hegel
« النظرية الأخلاقية لهيجل — دراسة فى فلسفة الأخلاق — أكسفورد ١٩٢١ — ص ٦٣ .
(٥) Rechtsphilosophie (فلسفة القانون ١٥١) . الترجمة الإنجليزية .
— أخلاقيات هيجل — مختارات من فلسفته الأخلاقية جميعها Machide Sterret (يوستون)
ص ١٤٢ . — الترجمة الإنجليزية الكاملة للكتاب . (لندن . بل ١٨٩٦ ص ١٦١) .

المعرفة episteme أو تلك الصورة الجديدة من الفكر العفلى ، والوعى الأذلاق ،
التي اكتشفها سقراط .

وليس العقل عند هيجل من هذا الطراز الأفلاطوني . فهو يقول ، والواقع
أن فكرة العقل المدرك الذى يعنى ذاته لن تتحقق بالفعل إلا بالنسبة للدولة .
ويبدو العقل هنا جوهرًا كليًا مناسبًا . . . وينقسم في نفس الوقت إلى أكثر
من الكائنات المستقلة كل الاستقلال . . . وتعنى هذه الكائنات ذاتها ككائنات
فردية مستقلة مع مراعاة تنازلها عن هذه الفردية المعينة وتضحيتها بها ، نتيجة
لإدراكها أن هذا الجوهر الكلى هو روحها وماهيتها (٦) .

١٢ فالإنجاء المحافظ إذن هو من أهم السمات التى تميزت بها نظرية هيجل
الأخلاقية . على أن هذا الاتجاه ليس كل شيء . أنه مجرد ناحية جزئية ،
تمثل أحد الجوانب فحسب . علينا ألا نخطئ . ونعتبرها مساوية للكل . ونحن
نصادف فى نظرية هيجل السياسية وفلسفته فى التاريخ خليطًا عجيبًا من اتجاهين
متقابلين . فلقد حاول هيجل الإحاطة بالعالم التاريخى فى شموله ، وتحدث عن
الحضارة الشرقية فى الصين والهند ، كما تحدث عن الحضارات اليونانية والرومانية
والجرمانية . أن ما أراد هيجل الكشف عنه فى ملهيه لسر روح شعب بالذات ،
ولكنه قصد الكلام عن الروح الكلية أو روح العالم . « أن عبقرية الشعوب
كأفكار مشخصه تستمد حقيقتها وطابعها من الفكرة المطلقة . فهى تحيط بالعرش^١
الذى تتربع عليه روح العالم كمنقلة لإرادتها ، وكشاهدة على مجدها ، وتضجح
عن نفسها كروح للعالم ، فى حاجتها للعودة إلى ذاتها ؛ وفى معرفتها الواعية^٢
بوجودها ورسالتها فى الحرية (٧) » .

على أن هيجل فى ملهيه السياسى وفى سياسته العملية ، لم يكن قادرًا
على الاضطلاع بهذه المهمة الجامعة الشاملة . وأكد هو دائما القول بعدم قدرة
الفيلسوف على تحاشي قصور عالمه الحاضر . و « العالم الحاضر » الذى عاش

(٦) فنومنولوجية الروح - الترجمة الإنجليزية الجزء الأول ص ٣٤١ .

(٧) « فلسفة القانون » ٢٠٢ - ترجمة « ستريت » Strenett ص ٢١٠ .

فيه هيجل ، كان عالماً ضيقاً بعض الضيق . فهو خاضع لآحوال جرمانيا وبروسيا . وبدأ هيجل حياته المانيا وطنيا . وكان عظيم الإهتمام بمشكلات عصره وبلده . وتناول هيجل في إحدى نشراته السياسية الأولى التي كتبها سنة ١٨٠١ الكلام عن دستور المانيا . وقال أن حياة المانيا السياسية تقترب من أزمة خطيرة ، وأنها فقدت قوتها وكرامتها . واقتنع فيها بعد ، أى بعد حرب التحرير بأن أزمة المانيا السياسية قد اهتدت إلى حل لها . ولما كانت بروسيا هي التي قامت بالدور الرئيسى في هذا الحل ، لذا تركزت آماله وأفكاره منذ ذلك العهد على الدولة البروسية . واضطر هيجل عند بحثه هذه المشكلات السياسية الفعلية إلى زيادة تعقيد اتجاهه الفلسفى العالمى . فانتقل من هذه النزعة العالمية إلى القومية ، وإن كان قد انتقل أيضاً إلى نوع من «الأقليمية» و«المحلية» ، بل لقد ترك نفسه على سجيته في مقدمة كتاب فلسفة القانون ، ونفس عن مشاعره الشخصية ، وذكر النواحي التي ينفر منها ويفضلها .

من هذه الناحية تعد صورة المذهب الهيجلى أسمى بكثير من مضمونه . فلقد ظل أثره باقياً أمداً طويلاً بعد أن مات هيجل ، وبعد أن تداعت ميتافيزيقته ، وأصبح من بين القوى الفعالة التي أثرت في تقدم الفكر السياسى خلال القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك العهد ، تحورت «صورة» هذا المذهب من كل المؤثرات الشخصية السياسية التي أثرت في نظرية هيجل السياسية ، بل لقد أحدثت هذه «الصورة» في أغلب الأحيان تأثيراً مضاداً لهيجل ذاته . فلقد تعارضت مع جانب من أرسنخ معتقداته السياسية وأعزها إلى قلبه ، كما أضعفت من تأثيرها . ويتوافق هذا الإتجاه في أغلب الظن مع الطابع العام لنهجه الديالكتيكى ، لأن الفكر يظهر على الدوام مثل هذا الطابع المزدوج . فهو يشبه تمثال الاله «جانوس» في الأساطير اليونانية في قدرته على النظر إلى الأمام وإلى الخلف . وكل خطوة جديدة في العملية الديالكتيكية تحتوي على كل الخطوات السابقة لها ، وتحتفظ بها . فلا وجود لأى تغيير فجائى ، ولا تقطع في الاتصال . والاستمرار مصحوب من جهة أخرى بالضرورة بجانب من الفسخ والالغاء ، وكل ما يظهر إلى هنا الوجود اعتماداً على عملية دياكتيكية لا يكسب حقيقته وقيمته

إلا بوصفه لحظة عابرة (متلاشية) فهو باق كعنصر متكامل . وإن كانت حقيقة المتفصلة تتعرض للتلاشي . أن على كل وجود متناه أن يتلاشى . حتى يفسح مكانا لأشكال جديدة أكثر اتصافا بالكمال .

ولا توافق مثل هذه الفكرة مع ذلك مع الاتجاه المحافظ الذي عبرت عنه عبارته التي أضفت على الحياة الانسانية مثل هذه المسحة الغيبية . وعندما ازداد هيجل في آخر مراحل حياته استسلاما لهذا الاغراء ، فانه ملك سلوكا متعارضا مع روح منهبه . فلقد اتجه إلى تأكيد النظرة المقابلة في أحد اتجاهاته المبكرة : « اتجاه العلم في النظر إلى القانون الطبيعي - ١٨٠٢ » ووصف في هذا الكتاب تاريخ العالم بانه مأساة أخلاقية كبرى ، يمثلها « المطلق » مع نفسه . أن الروح المطلقة مسيرة على الدوام إلى ولادة نفسها في صورة موضوعية ، وإلى الخضوع للمعاناة والموت ، والنهوض من الرماد لكي تحقق مجددا جديدا والإلهي من حيث مظهره وموضوعيته له طبيعة مزدوجة . وتمثل حياته الوحدة المطلقة بين هاتين الطبيعتين . غنى عن البيان أن ليس هذا الاتجاه مجرد اتجاه محافظ يتبع التقاليد ، ولكنه على تقيض ذلك تماما (٨) .

علينا إذا أردنا فهم الطابع الحق لنظرية هيجل السياسية أن نجعل هذه المشكلة تنعكس على نطاق أوسع . فلا يكفي دراسة آراء هيجل الخاصة بالمشكلات السياسية المشخصة ، فان هذه الآراء ذات أهمية شخصية وليست فلسفية . ولقد قال هيجل في إحدى نكاته المعروفة Die Meinung ist mein « أن الرأي مسألة خاصة بي وحلي » . وليس ما يهم هنا المعتقدات الشخصية السياسية ، ولكنه الاتجاه الذي اتبعه الفكر السياسي الذي ترتب على منهبه . فما أثبت أهمية أساسية ، وظل يثير الاهتمام ، وأحدث أثرا باقيا هو طريقة التساؤل التي جاء بها هيجل ، لا الإجابات التي عرضها . ولكننا إذا أردنا

(:) aufgehobenes

(٨) Hegel, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie (كتابات هيجل

السياسية وفي فلسفة القانون - جمعها جورج لاسون) الجزء الثاني من أعمال هيجل الكاملة (لايبزغ فيلكس ماير ١٩١٣ ص ٢٨٤) .

توضيح هذه النقطة ، وانصاف فكرة هيغل السياسية انصافاً كاملاً ، فان علينا أن نزيد أفقنا اتساعاً ، بالرجوع إلى الأسس الأولى لفلسفة هيغل .

الأساس الميتافيزيقي لنظرية هيغل السياسية

مشكلة الدين ومشكلة التاريخ هما المركزان الفكران للمذهب هيغل . فلقد كانا منذ البداية أكبر الجوانب وأقواها التي عني بها مذهبه الفلسفي ، وتركز عليها . ونحن إذا درسنا كتابات هيغل الأولى ، فاننا لن نستطيع إلا فيما ندر إقامة حدة فاصل بينهما (٩) . فهما ممتزجان كل منهما بالآخر ، وتتألف منهما وحدة لا تنقسم ، ونستطيع أن نصف اتجاه فكر هيغل الأساسي بالقول بأنه كان متأثراً بالتاريخ في كلامه عن الدين ، ومتأثراً بالدين في كلامه عن التاريخ .

وأدى ذلك على الفور إلى ظهور إحدى مشكلات الدين العتيقة والعسيرة في مظهر جديد . فلقد تناول المفكرون القدامى والمحدثون مشكلة الصلة بين الشر ووجود الله من زوايا مختلفة . وأثبت الرواقيون والأفلاطونيون الجدد ولا يمتز كيفية الجمع بين العناية الإلهية والشر الفزيقي والشر الأخلاقي . ورفض عصر التنوير أغلب هذه الحلول اللاهوتية ومع هذا فقد استمر تركيز الاهتمام الفلسفي العام حول هذه المسألة . فهي تمثل محور النزاع بين فولتير وروسو . وصرح هيغل ببطلان كل البراهين المستخدمة في هذا الخلاف . فعلمنا ألا نلتمس العذر أو نبحت عن مبرر للشر الفزيقي والأخلاقي . فليس الشر واقعة عابرة : إنه قد ترتب بالأحرى على طابع الواقع ، أو من نفس تعريف الواقع . والفصل بين القطب الموجب للواقع والقطب السالب أمر دال على السطحية والتجسف .

ورغم هذا فلم تخف المشكلة القديمة لتبرير وجود الشر . إن الأمر على عكس ذلك : إذ كان هيغل مقتنعاً بأنه أول من أدرك المشكلة

(٩) Hegel Theologische Jugendschriften — الكتابات الأولى لهيغل في اللاهوت .

في صورتها الصحيحة ، واعتمد في وجوب إعادة تحديد السؤال . وأن علينا أن نكتشف معنى فلسفيا أعمق وراء معناه الديني واللاهوتي . وهذه هي المهمة التي قرر هيجل النهوض بها في كتابه عن فلسفة التاريخ . إن التاريخ بوجه عام يمثل اتجاه الروح في الزمان ، كما تمثل الطبيعة مظاهر الفكرة في المكان .

ويقول هيجل في محاضراته عن فلسفة التاريخ : « شاع في وقت ما ادعاء الإعجاب بحكمة الله ، كما تفصح عن نفسها في الحيوانات والنباتات والأحداث المنعزلة . على أننا إذا سلمنا بالقول بأن العناية الإلهية تكشف عن نفسها في مثل هذه الأشياء والموجودات : فلماذا لا نكتشف عن نفسها أيضا في التاريخ العالمي ؟ . لقد احتسبت هذه الفكرة موضوعا كبيرا للغاية ، بحيث لا يصح النظر إليه على هذا الوجه . ولكن الحكمة الإلهية - يعنى العقل - واحدة متماثلة في العظيم والحقير على السواء . إن علينا ألا نتخيل الله ضعيفا غير قادر على ممارسة حكمته على نطاق واسع إن الأسلوب الذي تتبعه نظرتنا إلى هذا الموضوع تنبع من الناحية المتهجنة الطريقة الميتافيزيقية التي حاول لا يبتتر اتباعها حتى يستطيع تفسير معنى الشر الموجود في العالم ، وحتى يمكن التوفيق بين الروح العاقلة وحقيقة وجود الشر . حقا إن مثل هذه النظرة التوفيقية ليست مطلوبة بالحاح في أى مجال آخر أكثر من التاريخ العالمي . ولا يمكن بلوغها إلا إذا اعترفنا بقيام وجود موجب ، يقوم فيه العنصر السالب بدور ثانوى ويقهر فيه الباطل (١٠) . »

وأكد خصوم هيجل أن مثل هذا التوافق الذي يحدث في التاريخ والذي قصده هيجل هو زيف فحسب . وبذلت هذه الفكرة في نظرم مجرد تفاؤل ضحل . وقال شوبنهاور الذي تعد فلسفته طرف تقيض لفلسفة هيجل : إن مثل هذا التفاؤل لا يدل على الحماقة فحسب ، ولكنه أمر فظيع وبشع ، وإن كانت مثل هذه النظرة تدل مع ذلك على إساءة فهم واضحة لفكرة هيجل . فلم ينكر هيجل الشرور أو التعاسة والجرائم الكامنة في التاريخ الإنسانى ، كما أنه لم يحاول تخفيف وطأة هذه الشرور ، أو تبريرها . واعترف في هذا الصدد بكل الحجب التي ساقها

المذاهب المتشائمة . وذكر أن ما ندعوه بالسعادة إنما ينتمى إلى مجال الغايات الجزئية . وقال في هذا الشأن : « سعيد من يكتشف وجود تلازم بين حاله : وخلقه وارادته وأوهامه . ويستطيع أن يستمتع بنفسه على هذا الحال . ليس تاريخ العالم مسرحا للسعادة . إن فترات السعادة هي الصفحات الخاوية في هذا التاريخ ، لأنها عنصر توافق تعطل فيها النقائص . والتاريخ بغير نقائص يصبح خاليا من الحياة ويفقد معناه وغايته . أن ما نبحث عنه في تاريخ البشر ونستمتع به ليس سعادة الإنسان ، ولكن كفاحه ونشاطه » (١١) .

ومن هنا جاء تألف العالم التاريخي ، الذى وعدنا به هيجل بعيد الاختلاف عن كل محاولات لايبتر . فلقد أكد هيجل حقيقة الشر الفيزيائى والأخلاقى ، بدلا من أن يستبعده أو يتجاهله . وهو لا يذكر أن إرادة الفرد قادرة على اشباع غاياتها في العالم الموضوعى ، لأن مثل هذا المطلب — كما قيل — أمل نافه . إن الواقع لا يخضع لرغباتنا وشهواتنا الشخصية . إنه مصنوع من مادة صلبة ، ويتبع قوانين صارمة . ولو أردنا تحقيق غاياتنا في الواقع ، فإن هذا لن يتمخض عن غير خيبة الأمل ، وسيؤدى إلى الشعور بالتباعد الكامل بين العالم الدائق والعالم الموضوعى . ولكن هذا التباعد ذاته يفصح عن نفسه في صورة أكثر خطورة في نزعة أخرى من نزعات الفكر . فلقد نصحتنا جميع المذاهب المثالية ، من أفلاطون إلى كانط ونيشه ، بالهروب من الواقع إلى نظام أعلى وأسمى . وأنشأوا نظاما أخلاقية متعارضة مع عالمنا التجريبي . وقال كانط : « لا شيء يمكن تصوره في العالم ، أو حتى خارجه ، يمكن أن يدعى بالخير بغير تخصيص ، باستثناء الإرادة الخيرة » . ولكن ما الذى تعنيه مثل هذه الإرادة الخيرة أو الأخلاقية ؟ . إنها لا تتصف بطابعها الجزئى ، ولكنها إرادة كلية ، وإن كانت كليتها قد ظلت مجردة تماما . فما جعلناه معارضا هنا للعالم الفعلى ، عالم التجربة الإنسانية ، هو مطلب أخلاقى صورى . إننا لم ننظر للعالم كما هو ، بل كما ينبغي أن يكون . إن هذه النظرة عالية وسامية — فيها يبدو — لأنها تعنى أننا لم نعد نعنى بمصالحنا الشخصية ، وإنما على استعداد للتضحية

بكل هذه المصالح في سبيل الواجب . على أننا إذا طبقنا هذه الغيرية الأخلاقية على الواقع ، سنرى أنها ستؤدي إلى نفس خيبة الأمل . كرجائنا الفردية الأنانية سواء بسواء . فإن اتجاه أحداث العالم يتعارض بالضرورة وعلى الدوام مع مطالبنا الأخلاقية . ولا يقبل وعينا خيبة الأمل هذه . ولكننا بدلاً من أن نتهم أنفسنا . فإننا نتهم الواقع . ويتجه هذا التباعد إلى ما هو أبعد من ذلك بحيث يدفعنا إلى مهاجمة النظام العقلي للأشياء . وإلى تعطيله .

ووصف هيجل هذا الدمار في فصل شهير من كتاب ظاهريات الروح تحت عنوان « قانون القلب وخيل الافتتان بالنفس » . ومن الواضح أنه كان يفكر حينئذ في الثورة الفرنسية التي بدأت بأسمى مثل أخلاقية (الحرية والاحياء والمساواة) . وانتهت بحكم الإرهاب . ولما نشبت الثورة الفرنسية أعلن « قاذرون القلب » مبدأ أخلاقياً سامياً . غير أن الواقع قد اعترض هذا المبدأ ، كما اعترضته سنن الحياة المريرة التي تعارضت مع « قانون القلب » . ومع الانسانية التي تعاني من هذه السنن . وأصبحت أول مهمة أساسية هي مهاجمة هذا الواقع . « إن ما ترتب على ذلك هو أنه لم يعد هناك محل للأحوال السخيفة الحمقاء السالفة التي لم تكن بالمطالبة بأي شيء بخلاف الآفة . أن المبدأ يمثل الحماس النابع من غاية سامية ، تتحقق متعتها عندما تعرض أعظم مميزات لطبيعتها ، وعندما تحقق صالح البشر . . . حينئذ يحقق الفرد قانون القلب ، ويصبح هذا القانون سنة عالمية » . على أننا إذا شرعنا في فرض هذا القانون على العالم الفعلي ، وإذا أردنا تنفيذ غايتنا ، فإننا سنضطرم بأقوى العواطف ، وأعنفها . ونحن لن نستطيع التغلب على هذه المقاومة بغير نسخ للأوضاع التاريخية . وبذلك بدلاً من أن يصبح « قانون القلب » مبدأ إنشائياً ، أي مبدأ يؤكد النظام الأخلاقي الحق ، ويثبت ، فإنه سيصبح مبدأ مدمراً هداماً . ولقد مجدت الثورة الفرنسية هذا الدمار « ونظر إلى تحقيق الغايات المباشرة للطبيعة الفوضوية على أنه إفصاح عن روح سامية . ومحاولة لتحقيق صالح البشر » . « وعندما يعبر قانون القلب عن هذه اللحظة من لحظات الدمار الواعي ، فإنه يثبت ما فيه من انحراف باطل ، ويثبت انقذاع

الوصى نحو الهوس . وأن ماهيته هي لا ماهية ، وحقيقته لا حقيقة (١٢) » وكانت محاولة التوفيق التي حاولها هيجل في فلسفة التاريخ إتجاهها فكريا من نوع مختلف . فلقد قبل الأوضاع على علاتها ، ورأى أنها قد تضمنت جوهرها أخلاقيا حقا . ولم يحاول هيجل أن يستبعد من العالم التاريخي الشرور أو التعاسات أو الجرائم . فلقد اعتبر كل هذه الأمور مسلما بها . ورغم هذا فإنه قد انجبه إلى الدفاع عما في هذا الواقع من مرارة وعناء . ولا تلبو الشرور من وجهة نظر الفكر التأملى وقائع عرضية أو ضرورات قاسية . إنها ليست بالشئ المعقول فحسب، ولكنها تمثل هذا العقل في حالة تجسسه وتحققه بالفعل . ولكن علينا أن نفهم كلمة العقل على أنها « العقل العدلى » عند كانط . فهو ليس مجرد مبدأ صورى مجرد أو مطلب أخلاقى مثل صيغة الأمر الجازم التي تحدث عنها كانط . إن ما يعنيه هيجل بالعقل هو العقل الذى يحيا فى العالم التاريخى وينظمه . « إن البصيرة التى تقودنا إليها الفلسفة هي أن العالم كما ينبغي أن يكون — أى الخير الحق — والعقل الإلهى الكلى ليس مجرد تجريد ، بل هو مبدأ حيوى قادر على تحقيق ذاته . وتسعى الفلسفة لاكتشاف المعنى الجوهرى والجانب الحق فى الفكرة الإلهية ، كما تسعى لتبرير واقعية الأشياء التى ينظر إليها فى ازدياد شديد (١٣) » .

ولكن كيف استطاع هيجل القول بأن كل المفكرين الفلسفيين الذين سبقوه قد حطوا من « القدرة الجوهرية للعقل » ؟ ألم يكن أغلبهم (أفلاطون وأرسطو ولاينتر وكانط) من العقلانيين الراسخين ؟ وكيف استطاع هيجل اتهام عظماء المفكرين الدينيين (أغسطين وتوما الأكوينى وباسكال) بعدم فهم ما تعنيه « العناية الإلهية » ؟ لن يفهم كل هذا إلا إذا راعينا الإتجاه الخاص الذى اتبعته فلسفة هيجل فى الدين وفلسفته فى التاريخ .

إن الفكرة الأساسية التى اعتمدت عليها فلسفة هيجل هي التركيب بين عنصرين : العنصر التاريخى والعنصر الدينى ، وإثبات ما بينهما من تضاد

(١٢) فرنسولوجية الروح — الترجمة الانجليزية (١) — ٣٥٩ ، ٣٦٣ .

(١٣) فلسفة التاريخ ص ٣٨ .

وتفاعل متبادل . وكان هيجل مقتنعا بأنه أول من أدرك هذه
التيبة المتبادلة في ضوءها الصحيح . فلقد اتسم تاريخ الميتافيزيقا من عهد
أفلاطون إلى كانط بتفرقة الأساسية بين العالم الحسى والعالم العقلى .
ولم يتفق الفلاسفة على تحديد صلة المعرفة الإنسانية بهذين العالمين .
فلقد كان أفلاطون مقتنعا بأنه لا يمكن الاهتداء إلى الحقيقة والواقع
إلا في عالم المثل أو الصور . فنحن لن نستطيع أن نهتدى إلى الحقيقة
في عالم الظواهر ، لأن ما نصادفه فيه ما هى إلا أشباح شاردة . غير أن
كانط قد اتجه اتجاها متضادا ، وجعل المعرفة الإنسانية مقصورة على
نطاق العالم التجريبي . وقال في ذلك : « إن المبدأ الأساسى الذى يتحكم
في مذهبي المثالى هو أن كل معرفة لا تعتمد على غير الفهم البحث
والعقل هى مجرد وهم ، ولن يهتدى إلى الحقيقة الا اعتمادا على
التجربة (١٤) » . على أن ما حدث إجماع بشأنه بوجه عام ، وما أقرته
كل صور للتألية الفلسفية السابقة هو القول بوجود حد فاصل يفصل
بين عالم الحس *mundes sensibilis* وعالم العقل *mundes intelligibilis* .
كانت هذه الثنائية هى أساس الفكر الميتافيزيقى .

هناك مفكرون ميتافيزيقيون كبار جرت العادة على وصف مذاهبهم
بأنها « مذاهب وحلوية » . فلقد وصف سينوزا الله بأنه ليس بخارج
الطبيعة ولا وراعاها . إن الله والطبيعة شيء واحد . غير أنه حتى هنا
لم يتم بأى حال التغلب على الثنائية الأساسية للفكر الميتافيزيقى ، ولكنها
بدت في مظهر جديد . فإ نصادفه عند هذا الإله الأسينوزى - كما قال
هيجل - هو مجرد وحدة خالية من الحياة . إن هذا الإله هو الواحد
المجرد الخامد الذى لا يسمح بأى اختلاف أو تغير أو تنوع . لقد استمرت
في هذا المذهب فجوة أو ثغرة - لا يمكن اجتيازها ، بين نظامين
مختلفين : نظام الزمان ونظام الأبدية . فليس الزمان في مذهب سينوزا

(١٤) كانط - مقدمة فلسفة كانط للتقديّة للقراء الانجليز - ترجمة جون مامافى Mahaffy

(لندن - ماكليان ١٩١٥) - الجزء الثانى ص ١٤٧ .

شيئا واقعيا حقا . ومنذ اتجه الفكر الفلسفى إلى بحث الواقع ، لم يبد الزمان موضوعا مناسباً للفلسفة . لقد بدا الزمان مجرد « حال » من أحوال « الخيال » ، لا من أحوال الفكر الفلسفى أو الحدس . لقد نظر إلى فكرة الزمان على أنها فكرة « غير كافية » . وقال هيجل فى تاريخ الفلسفة إن وصف مذهب سبينوزا بأنه مذهب إلحادى يدل على تحريف له . إن ما نصادفه فى هذا المذهب هو عكس ذلك ، فلم ينكر سبينوزا حقيقة الله ، ولكنه أنكر حقيقة العالم . فعلى أن نسميه مذهباً ينكر وجود العالم ، وليس مذهباً ينكر وجود الله . لقد تلاشت حقيقة الطبيعة — كما يمكن القول — فى فكر سبينوزا ، ولم يعد لها معنى قائم بذاته . إنها قد استوعبت فى الوحدة المجردة لله ، أو الجوهر الأسبينوزى الذى هو فى ذاته ، والذى لا تتركه إلا ذاته . فالزمان لا جوهرى ولا حقيقى وغير جدير بالفكر الفلسفى ، لأنه من الخصائص الأساسية لهذا المذهب النظر إلى الأشياء فى ضوء الأبدية .

والفلسفة المسيحية تعارض معارضة أساسية — فيما يبدو — محاولة القضاء على الزمان ، ومسحه . فالدين المسيحى يستند إلى فكرة التجسد التى تعد من أركان عقيدته، وإن كان تجسد المسيح واقعة تاريخية ، وليس واقعة ميتافيزيقية . إنها حادثه وقعت فى زمان ، وتدل على حد فاصل . فهى تدل على بداية جديدة فى الحياة الإنسانية أثرت فى الحياة الإنسانية وفى مصير البشر . ولذا لم يعد الزمان مجرد شيء عابر ، بل شيء أساسى . واضطر جميع عظماء المفكرين المسيحيين إلى مواجهة هذه المشكلة . فقبل القديس أغسطين الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالفرقة بين الحسى وما يتجاوز الحسى ، والاختلاف بين عالم الظواهر وعالم النومنا (الأشياء فى ذاتها) ولكن اغسطين بمقارنته بأفلاطون وجميع الفلاسفة القدامى الآخرين قد رأى إضافة جانب جديد . إذ قام بوضع فلسفة للتاريخ فى كتابه مدينة الله . وحدد العلاقة بين النظام الأبدى والنظام النبوى . ووضع مدينة الأرض فى مقابل مدينة الله ، أى المدينة النبوية المروية فى مقابل المدينة الإلهية الخفية . ولكن ظلت الثغرة التى تفصل بين النظامين قائمة حتى عند القديس أغسطين . فلم تظهر أية وسيلة

ممكنة للتوفيق بين الزمان والأبدية . واتجهت المذاهب الثنائية الوسيطة التي جاء بها المفكرون المسيحيون منذ عهد القديس اغسطين ، في نظرتها إلى قيمة التاريخ الإنساني ، إلى تقص الاتجاه الذي سار فيه أفلاطون . فكل الحياة الدنيوية فاسدة في صميمها ، ولا يمكن تحريرها إلا إذا أمكن القضاء عليها قضاء مبرما . هذه هي الغاية الأماسية التي يسعى الفكر التاريخي الديني لإثباتها . ولم يستطع الفكر المسيحي القضاء على التباعد بين النظام الإلهي والنظام الدنيوي . فهذا التباعد أمر لا مندوحة منه ، ولا مبدل إلى اصلاحه . فعلى الفلسفة أن تقبل هذه الحقيقة . وكما ذكر بامسكال : سيظل الله المسيحي عقبة كأداء على الدوام أمام جميع الفلاسفة . فهو لا يسمح لأى فكر فلسفي بالتغاضى عنه . إنه إله خفى شاط بأسرار خفية .

واضطلع هيجل بمهمة الكشف عن هذا السر . وما عرضه في فلسفة التاريخ كان شيئا حافلا بالمفارقات . فلقد جمع بين « العقلانية المسيحية » و « المسيحية المتفائلة » إذ كان هيجل متيقنا بأن هذا الاتجاه وسد در الذي سيساعد على فهم الدين المسيحي ، وتفسيره في معناه الموجب : بدلا من معناه السالب .

وقال هيجل في كتاب فلسفة التاريخ : « لقد كشف الله في الدين المسيحي عن نفسه ، أى عرفنا كيف نستطيع فهم ماهيته ، بحيث يمكن القول بأنه لم يعد وجودا خفيا ولا سرا . والآن وبعد أن تيسرت معرفته على هذا الوجه قد أصبحت هذه المعرفة أمرا واجبا . ولا بد أن يجرى الزمان لتوهم مثل هذا النتاج الحصيب للعقل الفعال الذي يعرضه علينا تاريخ العالم (١٥) » .

الآن قد تفهمنا معنى قول هيجل إن ما قصد القيام به في فلسفته لتاريخ هو تبرير « الواقع الذي يتعرض للازدراء » . فلقد أقام الفلاسفة المسيحيون حدا فاصلا بين ما أسموه عالم الطبيعة وعالم النعمة الإلهية . واستند حتى مذهب كانط السيامى إلى التعارض بين « عالم الطبيعة » و « عالم الغايات » . ورفض

هيجل كل هنا . فهو لم يقبل هذا التعارض . وذكر أن أية نظرية تأملية صحيحة للتاريخ تكفى لإقناعنا بما في هذه القسمة من اصطلاح . ففي التاريخ لانفصال بين عاملى « الزمان » و « الأبدية » . لهما متداخلان . فالأبدية لاتعلو على الزمان ... إن الأمر على عكس ذلك . إذ يمكن أن تكشف فى الزمان ذاته . أن الزمان ليس مجرد مظهر من مظاهر التغير . إن له قيمة جوهرية حقه . و موضوع الفلسفة هو التثبت من الجوهر الكامن فى المظاهر العرضية والعابرة . ومن الأبدى الذى يتصف بالحضور (١٦) . أن هيجل يختلف فى ذلك عن أفلاطون - لم يتجه إلى البحث عن « المثل » فى مكان علوى يتجاوز العالم . إنه قد اكتشفها فى حياة الإنسان الاجتماعية ومشاحاته السياسية الفعلية .

وعلى حد تعبير هيجل فى كتاب فلسفة التاريخ : « وبينما نحن نفنى على هنا الوجه بفكرة الروح وحدها ، ولانرى فى تاريخ العالم أكثر من مظاهر لهذه الفكرة ، فإننا عندما نسعرض الماضى - مهما اتسعت عصوره - لانراه يتناول إلا ما هو حاضرا ، لأن الفلسفة بوصفها معنية بالحقيقى لاتحتفى بأى شىء سوى الحاضر الأبدى . فلا شىء فى الماضى معرض للضياع فى نظرها ، لأن الفكرة حاضرة على الدوام . إن الروح خالدة . وبالنسبة لها لا ماضى ولا مستقبل ، وإنما كل شىء بالضرورة عبارة عن (الآن) (١٧) » .

ولقد اتهم هيجل منذ البداية باتباع مذهب وحدة الوجود . فقد اتهمه كل خصومه اللاهوتيين بهذه التهمة . ولم تكن هذه التهمة على غير أساس ، وإن كانت فى حاجة إلى تفسير وتحديد . فلو قصد « بمذهب وحدة الوجود » القول بوضع كل الأشياء فى نفس المستوى ، وألا وجود لأية اختلافات جوهرية فى نواحي الوجود أو القيمة ، فى هذه الحالة لن يصح وصف سبينوزا أو هيجل باتباع مذهب وحدة الوجود . فلقد تضمن مذهب سبينوزا حللا فاصلا واضحا بين الجوهر « وأحواله » وبين الأشياء « الأبدية »

« والعرضية » وبين « الضروري » « والعابر » ويصح نفس القول عن هيجل . فهو لم يعتقد إطلاقاً في وجود هوية بين الواقع والوجود التجريبي . وعندهما قاموا بتفسير قوله بوجود هوية بين الحقيقي والمعقول على هذا النحو ، بلنا هذا التفسير في نظره إساءة تامة لفهم فكرته الأساسية .

وقال هيجل في هذا الصدد : « عاينا أن نسلم بوجود قدر كاف من الذكاء يسمح لنا بمعرفة . . . إن الوجود مظهر فحسب من ناحية ، وحقيقة من ناحية أخرى . ففي الحياة العادية يكتسب بطريقة عرضية لمم الحقيقة أى هوى من أهواء الوهم ، أو أى خطأ ، أو شر ، أو أى شيء له طبيعة الشر ، وكذلك أى وجود منحط وعابر ، . وإن كانت مشاعرنا العادية ذاتها قد تكفى للحبولة دون تسمية أى وجود عابر باسم الحقيقي . لأننا عندما نقول كلمة عابر ، فإنا نقصد وجوداً لا تزيد قيمته عن قيمة شيء ممكن ، لا اختلاف بين وجوده وعدم وجوده . وفيما يتعلق بكلمة حقيقة ، لقد كان الأفضل هؤلاء النقاد أن يتجهوا إلى البحث عن المعنى الذى قصده عند استعماله لهذه الكلمة . فلقد قمت ببحثها في بحث منطقي مفصل ضمن أشياء أخرى في الواقع ، وقمت بالتمرقة على وجه الدقة بينها وبين العابر الذى يسلم بوجوده ، كما قمت بالتمرقة بينها وبين مقولات الوجود الخاصة بالمعرفة وغيرها من الأشكال التى يظهر فيها الوجود (١٨) . »

علينا عندما نتحدث عن مذهب هيجل أن نراعى دائماً هذه التحديدات المنطقية . فلقد ميز هيجل - في شلة - بين ما أسماه بالواقع ، وما أسماه بالوجود التافه الفارغ (١٩) . هذه هي السمة التى تميز نوع مذهب « وحدة الوجود » الذى جاء به هيجل . فلم يكن هيجل من أتباع سينوزا . فهو لم يقبل إطلاقاً القول بوجود هوية بين الله والطبيعة . ولا وجود مستقل للطبيعة في مذهب هيجل . إنها ليست المطلق . إنها الفكرة في صورتها المغايرة : وعبر هيجل عن ذلك بقوله : « ينبغي ألا تؤله الطبيعة . والأمر بالمثل

(١٨) إنسكلوبديا العلوم الفلسفية ٦ .

(١٩) فلسفة التاريخ ص ٣٨ .

فما يتعلق بالشمس والقمر والحيوانات والنباتات . ولا يصح وصفها بأنها من صنع الله، أو بأنها من صنع الإنسان أو من الأحداث . إن الطبيعة في ذاتها ، وفي فكرتها ، إلهية . واكتنفا في وجودها لا تتوافق مع هذه الفكرة لهذا السبب قد وصفت الطبيعة بأنها إنحراف للفكرة عن ذاتها . إن الفكرة عندما تتخذ هذا المظهر الخارجى ، فإنها تغدو غير كافية بالنسبة لذاتها فهي تفسح المجال أمام المصادقة والاتفاق . ولا يمكن للعقل النفاذ فيها وفي كل تحديداتها الجزئية (٢٠) .

وتبدأ الحياة الحققة « لفكرة » ، و « للإلهى » بالتاريخ . ففى فلسفة هيغل لم يعد الله مرادفا للطبيعة، كما هو الحال عند سبينوزا ، بل أصبح مرادفا للتاريخ .

على أن هذا التجديد لا ينطبق على الأحداث التاريخية الجزئية . فهو ينطبق على التاريخ في حالة النظر إليه في جملة . « والقول بأن هذه (الفكرة) أو (العقل) هو الحقيقى الأبدى والمادية المطلقة ، وأنه يكشف عن نفسه في العالم ، ولا شئ آخر يتكشف في العالم غير ذلك وغير أمجاد الفكرة وعظمتها هو الموضوع الذى أمكن إثباته في الفلسفة ، واعتبر هنا من المسائل التى تم إثباتها (٢١) . » ولقد وصف حتى بعض المفكرين الفلسفيين اللاهوتيين ذاتهم مثل القديس أغسطين وفيكو وهردر ، التاريخ بأنه كشف إلهي . وإن كان التاريخ لم يبد في مذهب هيغل مجرد مظهر لله ، بل بدا حقيقة . فليس لله تاريخ فحسب . إنه هو التاريخ .

نظرية هيغل في الدولة

إن نظرية هيغل في الدولة نتيجة لفكرته عن التاريخ . فلم تبد الدولة في نظر هيغل مجرد جانب من التاريخ ، أو مجرد جانب متميز منه ، بل بدت في نظره جوهر التاريخ وروحه . فهى ألف باء التاريخ . واستبعد هيغل قدرتنا عن التحدث في وقائع التاريخ بغير كلام عبد الدولة .

(٢٠) الإنكليويديا § ٢٤٨ .

(٢١) فلسفة التاريخ ص ١٠ .

ويقول هيجل في ذلك . « قد تمضى الشعوب زمنا طويلا قبل بلوغها غايتها، وربما اهدئت خلال هذه الفترة إلى بعض مظاهر حضارية لها أهميتها في اتجاهات معينة . . . على أن مثل هذا النطاق الرحب من الأحداث يقع بكل وضوح خارج نطاق التاريخ . . . إن الدولة هي أول شيء يعرض موضوعا (يتناسب) مع اتجاه التاريخ . كما أنها تستعرب في كيانها كل ما يتمخض عنه هذا التاريخ (٢٢) »

ولو تخمّن تعريف الواقع بالرجوع إلى التاريخ بدلا من الرجوع إلى الطبيعة ، ولو صح أن الدولة شرط أساسي للتاريخ ، فإن ما ينبع ذلك هو وجوب إدراكنا أن الدولة هي أسمى جوانب الواقع وأكملها . ولم تعرض أية نظرية سياسية قبل هيجل مثل هذا الرأى على الإطلاق . ظلم تبد الدولة في نظر هيجل مجرد ممثل « لروح العالم » بل بدت عنده « روح العالم » مجسدة . وبينما رأى القديس أغسطين مدينة الأرض تحريفا أو تشويها لمدينة الله ، بليت مدينة الأرض في نظر هيجل « الفكرة الإلهية » كما تتحقق على الأرض . وهذا نوع جديد للغاية من الاتجاه المطلق . ولكي يثبت هيجل وجهة نظره اضطر إلى إزالة كل العقبات التي خطنها جميع النظريات السياسية السابقة . وبدأ إصراره مع نظريات الحق الطبيعي في الدولة منذ وقت مبكر ، أى حوالى سنة ١٨٠٢ ، في بحثه المسمى : الصور العلمية لتناول مذهب الحق الطبيعي . ثم تابع هذا الاتجاه في كل مؤلفاته التي جاءت فيما بعد . ولقد ساد الرأى حتى بداية القرن التاسع عشر بأن الدولة قد نشأت بناء على عقد . وأما أن هذا العقد مقيد بشروط معينة كالقيود القانونية أو الأخلاقية فأمر مسلم به فيما يلي . وأقدم هيجل على خطوة جريئة للغاية لتفادى الالتزام بهذا الشرط . فلجأ إلى تغيير فكرة « الأخلاق » ذاتها إلى سادت عدة قرون . وأكد أن هذه الفكرة مجرد تصور ذاتي ، لا يمكن أن يدعى أية صحة موضوعية حقة .

فلقد ادعت « الأخلاق » بالمعنى الذى كان مفهوما فى المذاهب الأخلاقية السابقة ، كذهب كانط ومذهب فيشته على سبيل المثال ، أنها قانون عالمى . وذكر كانط : « هناك أمر جازم واحد لا غير ، وأعنى بذلك أن تعمل تبعا لقاعدة واحدة هى القاعدة التى تنهى أن تكون فى نفس الوقت قانونا كليا » . ولكن هلما الأمر الجازم لن يزودنا بغير قانون صورى مجرد . فهو قانون تنقيده الإرادة الفردية فحسب . غير أنه لا حول له ولا قوة لزاء حقيقة الأشياء . ففى مذهب كانط ، يتعارض العالم الأخلاقى ، (عالم الغايات) ، مع العالم الطبيعى ، أو (عالم العلل والمعلولات) . ونحن نستطيع (التسليم) بهذه الوحدة بين العالمين ، ولكننا لا نستطيع إطلاقا إثباتها . وستظل هذه الرغبة على النوام رغبة لا طائل وراءها . إن قاعدة هذه الأخلاق هى (فليسد العدل حتى . إذا خرب العالم) فعندما يؤدى الفرد واجبه عليه أن يتجاهل وجود العالم ، وأن يقضى على ذاته ، لأن طبيعته الأخلاقية غير متوافقة مع طبيعته الفزيائية . وواجبه فى صراع أبلى مع مساعدته .

ويقول هيجل : « إن الوعى الأخلاقى يعتبر الواجب حقيقة أساسية ... ولكن هذا الوعى الأخلاقى يكتشف فى نفس الوقت أن الطبيعة تتمتع بحرية مفترضة . فهو يعرف اعتمادا على التجربة أن الطبيعة لا تعنى بتزويد الوعى بأى إدراك للوحدة بين حقيقته وحقيقة الطبيعة . ومن ثم فإنه يكتشف أن الطبيعة قد تسمح له بالسعادة ، ولكنها ربما لا تسمح له بذلك ... ومن ثم فإن هذا الوعى الأخلاقى يكتشف مبررا للشكوى من موقف لا وجود فيه لأى تناظر بين ذاته والوجود . ويندب الظلم الذى جعله ملزما بقبول موضوعه فى صورة واجب بحت . ولكنه يرفض السماح له بالاطلاع على هذا الموضوع ، وعلى نفسه فى صورة متحققة بالفعل (٢٣) » .

ومن بين الغايات الأساسية « لثيوديقا » هيجل ، الخلاص من مثل هذه الشكوى ، فلقد اعتقد أنه قد جاء نتيجة لإساءة فهم عميقة لماهية الحقيقة

ومعناها . فنحن لن نستطيع العثور على النظام الأخلاقي الحق : « والجوهر » الأخلاقي في مجرد « قانون له كيان صوري » . فهو معبر عند على نحو أسمى بكثير ، وفي حقيقة فعلية مشخصة ، في حياة الدولة . ويتول هيجل في كتابه عن أخلاقيات الدولة ، وفيه عرض لأول مرة تفرقة الجادة بين أخلاقيات الدولة وأخلاقيات الفرد (٢٤) : « الدولة هي العقل المطلق ذو اليقين الذاتي الذي لا يعترف بأى قواعد مطلقة للمخير أو الشر ، أو النداء أو الشعور بالجزى ، أو المكر أو الخديعة »

هنا ، بمعنى ما ، إعادة تقويم كامل للقيم ، وعكس لكل المعايير السابقة . فلم يعد هناك ، وفقا لهذا التقويم الجديد أى التزام تلتزم به الدولة . فقيم الأخلاق أمر قد يصدق على الإرادات الفردية ، ولكنه لا يصدق على الإرادة الكلية للدولة . ولو صنع القول بوجود أى واجب مفروض على الدولة : فهو واجب المحافظة على ذاتها .

ويقول هيجل في بحثه الخاص عن دستور ألمانيا : « من المبادئ المعروفة والمسلم بها ، أن المصلحة الخاصة للدولة هي أهم عامل . إن الدولة هي الروح التي تعيش في العالم ، وتحقق نفسها فيه بوساطة الوعي ، بينما تقوم الروح بتحقيق نفسها بالفعل في الطبيعة في صورة شيء مغاير لها ، أى كروح ساكنة . . . وعندما نتصور الدولة علينا ألا نتصورها في صورة أمة دولة جزئية ، أو دساتير جزئية ، والأصح هو أن نتصورها في صورة الله والفكرة بعد تحققها بالفعل على الأرض ، وفي هذا الكفاية (٢٥) » .

وليس منذهب هيجل ، في هذه الناحية ، متعارضاً على طول الخط مع كل نظريات الحق الطبيعي فحسب ، ولكنه متعارض أيضاً مع النظريات

(٢٤) حاولت الترجمة الإنجليزية إتباع عتقيل لتعبير عن هذه الاختلاف .

فكانت تلمح - عادة Moralität بال Moralität ويُدعى sittlichkeit بال ethically .

- انظر على سبيل المثال كتاب The Ethics of Hegel - أخلاقيات هيجل تأليف Stierret

ص ٦٠ وراجع صفحة ٢٢٤ فيها سبق .

(٢٥) فلسفة القانون ص ١٩١ - ترجمة ستريت ، وص ٢٤٤ - ٢٤٧ ترجمة Dyde

الرومانتكية في الدولة . وما من شك في أن هيجل كان ملتبساً إلى أبعد حد الرومانتكية . وقبل بعض أفكارها الأساسية . وتأثير هردر وكتاب الرومانتكية الأوائل واضح في نظريته إلى التاريخ ، وفي فكرته عن الروح القومية . ولكن نظريته السياسية قد استندت إلى مبادئ مختلفة اختلافاً تاماً . إذ كانت صلة بالفكر الرومانتيكي صلة سالبة فحسب . فلقد رفض النظريات التي فسرت فكرة الدولة على أنها مجرد حشود من لإرادات الأفراد المرتبطة بعضها ببعض بقبول قانونية أو بقبول اجتماعية أو بقبول ملزم بالخضوع والتبعية . وأصر هيجل مثل الكتاب الرومانتيكين السياسيين على القول بتتمتع الدولة بوحدة عضوية . والكل في هذه الوحدة - وفقاً للتعريف الأرسطي - « سابق » للأجزاء . أما من جهة طبيعة هذه الوحدة العضوية ، فقد ابتعدت نظرة هيجل عن نظرة كل الكتاب الرومانتيكين على وجه التقريب . فهو لا يستطيع إدراك « الوحدة العضوية » بنفس المعنى الذي ظهر عند شلنجر الفيلسوف الحق للرومانتكية ، لأن وحدة هيجل وحدة دبالكيكية ، أو وحدة بين قوائم . فهي تسمح بأعظم التوترات والمتعارضات ، بل وتتطلبها بالضرورة . واضطر هيجل بناء على هذه النظرة إلى رفض المثل الجمالية (الإستطيقية) لشلنجر ونوفاليس . فلقد وصف نوفاليس الدولة بأنها « شئ » له كيان فردى جميل « وحلم في مقاله عن المسيحية في أوروبا بتحقيق وحدة لكل الشعوب المسيحية ، خاضعة لرعاية كنيسة كاثوليكية علمية حقة (٢٦) . ولم يتبع هيجل هذا المثال السياسي الديني المسالم . لقد اعتقد في ضرورة تضمن الفكر السياسي ما أسماه « بالتأثير السالب بتأثيره الجاد ، وما فيه من روح معاناة وجدل ومشقة (٢٧) »

والمهمة السالبة للحياة السياسية نفضح عن نفسها في حقيقة الحرب . والقضاء على الحرب أو العدل على إنهاؤها يعني توجيه ضربة قاضية إلى الحياة السياسية . فمن دلائل المثالية الخيالية الاعتقاد في إمكان حسم النزاع بين الأمم اعتماداً على السبل القانونية ، أو بالرجوع إلى الهيئات

(٢٦) راجع ص ١٨٧ من الكتاب .

(٢٧) فنومولوجية الروح - المقدمة ص ١٧ .

الدولية . فلا وجود لأي برنتور (قاضى من قضاة الرومان) يقف موقف الحكم بين الدول . وتتطلب فكرة كانط الداعية إلى السلام الدائم - الذى تحققه عصبة الأمم التى تعمل على حسم كل نزاع وإزالة كل خلاف اعتمادا على قوة تعترف بها كل دولة - إجماعا من الدول التى تستند على الدوام إلى إرادات مستقلة جزئية ، ومن ثم فإنها تتصف « بمحلوها وعرضيتها » (٢٨) ، فلما كان هناك تعارض بين الدول - بوصفها إرادات جزئية - فى علاقاتها القائمة على البقاء الدائى ، ولما كانت قيمة هذه المواثيق تعتمد على ذلك ، ولما كانت غاية أية إرادة جزئية للدولة هى صالحها العام ، من هنا تعد الحرب أسى قاعلة فى حلالة أية دولة بأخرى (٢٩) .

ورفض هيجل منذ حياته جميع المثل ذات التزعة الإنسانية ، وأعلن أن « المحبة الكلية للبشر » مجرد اختراع ثقيل تافه . فان مثل هذا الحب الذى لا يستند إلى أى موضوع مشخص حق للدليل الضحالة والتصنع (٣٠) . أن قبول كل أوجه النقص الكامنة فى الحياة السياسية أفضل من الإنغماس فى مثل هذه التعميمات المبهمة .

ويفسر هيجل ذلك بقوله « تتمتع كل دولة ، إن كانت تنتمى إلى الدول الناهضة فى عصرها ، بالمكونات الأساسية التى يتطلبها وجودها ، رغم إمكان وصفها بالعاسية تبعا لمبادئ أى فرد ، ورغم ضرورة الاعتراف بأى أوجه نقص تظهر فيها . على أنه لا كان اكتشاف الأخطاء أصهل من فهم الخصائص الموجبة ، لذا كان من السهل الوقوع فى خطأ تجاهل الكيان العضوى الباطنى للدولة ذاتها بتركيز الاهتمام على مظاهرها الخارجية فحسب . ليست الدولة عملاقيا ، لأنها موجودة فى العالم ، ومن ثم فإنها قائمة فى عالم الاختيار والمصادقة والخطأ ، من هنا يمكن أن تسمى إليها شروط سلوك أبنائها على وجوه مختلفة . على أن أكثر الكائنات البشرية اتصافا بالانحراف والمسوخ كالهجرم

(٢٨) فلسفة القانون ٣٢٣ توجية Dyde ص ٣٢٨ .

(٢٩) نفس المربع ٣٢٦ - ترجمة « ديه » ص ٣٢٩ .

(٣٠) هيجل - كتابات هيجل فى اللاهوت . ص ٢١٥ . ٣٢٣ .

والمريض والكسبيج ، مازالوا ضمن الكائنات الإنسانية الحية : إن الحياة الإيجابية تبقى رغم كل نقص . وهنا علينا أن نركز على هذه الناحية الإيجابية وحدها (٣١) .

ولم يكن هيجل — مختلفا في ذلك عن نوافليس — معنيا بجمال الدولة . إن ما كان يعنيه هو حقيقتها . واعتقد أن هذه الحقيقة ليست حقيقة أخلاقية . « إن الحقيقة تكمن بالأحرى في القوة » . « إن الناس يتصرفون بحماقة تجعلهم ينسون ... بتأثير تمسهم للحرية والضمير والحرية السياسية ، الحقيقة الكامنة في القوة » . تحتوى هذه الكلمات التي كتبت سنة ١٨٠١ ، أى منذ حوالى مائة وخمسين سنة مضت على أوضح منهج جائر للفاشية قام بوضعه كاتب سياسى أو فلسفى .

ولا يصبح نفس المبدأ عن أفعال الأمم والدول فحسب ، ولكنه يصبح أيضا عن الفئات من الأفراد الذين يحددون اتجاه العالم السياسى ، والذين يعملون الصناعات الحقيقية للتاريخ . فهم كذلك معافون من التزام اتباع أى مطالب أخلاقية . وقياس أفعالهم بواسطة معاييرنا التقليدية ربما بدا مثيرا للسخرية . وجمع مذهب هيجل بين عبادة الدولة وعبادة البطولة . ولاصلة بين عظمة البطل وبين فضائله المزعومة . فلما كانت العظمة مرادفة للقوة ، فلا عجب إذا لم تختلف الرذيلة في اتصافها بالعظمة عن الفضيلة . وأدت الاختلافات المحددة إلى ظهور تفسيرات سيكلوجية للتاريخ اتجهت إلى الاستخفاف بالأعمال العظيمة وبالأبطال بأن ردت أعمالهم إلى دوافع سيكلوجية حقيرة تافهة . « هذه السيكلوجية من صنع بعض الأتباع والخدم الذين لا يعتقدون في جود أبطال بين البشر . ولا ترجع هذه النظرية إلى علم وجود أبطال ، لكنها ترجع إلى أنهم مجرد خدم وأتباع » (٣٢) . وكان هيجل يتحمل دائما عن تفسير التاريخ على هذا الوجه بلهجة ملؤها الاستهزاء والازدراء . وما من شك في أن هيجل ذاته لم ينخدع إطلاقا في دوافع أى فعل

(٣١) فلسفة القانون ٢٥٨ من ترجمة ستريت ، ص ١٩١ في ترجمة هيد .

(٣٢) نفس المرجع ١٢٤ عند ستريت ، ص ١٢٠ ترجمة « ديد » .

سياسي كبير . فهو لم يحاول ألينة صبح هذه الدوافع بأية صبغة مثالية .
وهنا كذلك كان بعيدا كل البعد عن اتباع أية نظرة متفائلة تافهة . نهر
يدرك كل الإدراك اشتراك الطموح الشخصي في جميع الأفعال السياسية
الكبيرة ، بل ويدرك أكثر من ذلك أن هذا الدافع هو الدافع الحق في
أغلب الأحوال . ولا ينقص كل هذا من قيمة هذه الأعمال ، بل امله
يرفع من شأنها . ومن يتحدث عن الأهواء الإنسانية باستخفاف .
لا يعرف الطابع الحق للتاريخ . إن القوة المحركة لكل الأفعال التاريخية ،
والتي تحدد كيانها هي حاجات الإنسان وغرائزه وميوله وأهواؤه .
إن سعى الإنسان لإشباع رغباته في الفعل والعمل حق مطلق للوجود
الإنساني .

وعبر هيجل عن ذلك بقوله : « علينا أن نؤكد إذن ألا وجود
لأى شيء قد تم إنجازه بغير شعور بالاهتمام من ناحية من قاموا به .
وإذا أسمينا الشعور بالاهتمام هوى ، فإن علينا أن نؤكد تأكيداً مطلقاً
بالأ وجود لأى شيء عظيم في العالم قد تم صنعه بغير هوى . هناك إذن
عاملان يشتركان في موضوع بحثنا . العامل الأول هو الفكرة .
والعامل الثاني هو مركب الأهواء الإنسانية . الأول بمثابة السلة ، والثاني
بمثابة القماش ، في نسيج التاريخ العالمي » .

ويعتقد أنصار المذهب التجريدي في الأخلاق أن الأهواء من المظاهر
الشريرة ، وبأنها تصنف لحد ما بلا أخلاقيتها . ولكن هيجل قد اتبع
هنا أيضاً نظرة ماركس إلى الفضيلة . فالفضيلة تعني القوة . ولا وجود
لدافع في الحياة الإنسانية أقوى من الأهواء الكبيرة . ولن تستطيع
« الفكرة » ذاتها أن تتحقق بالفعل بغير أن تشارك فيها جميع المشاعر
الإنسانية .

ويقول هيجل في هذا الصدد : « بذلك لا يكون هناك انفصال بين
نواحي اهتمام الأهواء والمشاعر ، وبين العمل الفعال على تحقيق أى مبدأ
عام ، لأن (الكلي) هو حصيلته الجمع بين الخاص والمحدد وتقيضه .

والجزئية تتعارض مع ما يشبهها في جزئيتها . ويتمخض عن ذلك بعض
الحسارة . أما الفكرة العامة فلأنها لا تتعرض للافحام في هذا النزاع والصراع ،
كما أنها لا تتعرض لأى خطر . فهي باقية في مأمن ، لا تمس ولا تتخذهش .
إن هنا يمكن أن يسمى بمكر العقل . فهو يسخر الأهواء للعمل على خدمته .
ومن يدفع الثمن ويعانى من الحسارة هو من يقوم بالهوض بوجوده
اعتمادا على هذه الدوافع (٣٣) .

وعا هيجل الفاصل بين الأفعال الغيرية والأنانية عندما نظر إلى
التاريخ الكلى على هذا الوجه . وهكذا لم تكن لا أخلاقية نيتشه أمرا مستحدثا ،
فقد سبق بالفعل ظهور ملامح منها في ملهيب هيجل . ولقد عبر عن ذلك
بقوله : « تقننا أول نظرة إلى التاريخ بأن أفعال الناس قد نبعت من
حاجاتهم وأهوائهم وساوهم وملكاتهم ، وتحتنا هذه النظرة على الاعتقاد بأن
هذه الحاجات والأهواء والمصالح هي المصادر الوحيدة للفعل ، أو هي المؤثرات
الفعالة الوحيدة على الناحية العملية . وربما كان هناك من بين هذه العوامل
غايات من نوع عناصر للحرية المطلقة ، أو غايات عالمية ، قد تكون
الجود أو شعور رفيع بالوطنية . على أن مثل هذه الفضائل والنظريات العامة التي
تعد ذات أهمية إذا قورنت بالعالم وأفعاله . هذه الأهواء والغايات الفردية ،
واشباع الرغبات الأنانية هي أكبر مصادر النواحي العملية فاعلية . وترجع
قوة هذه المصادر إلى عدم مراعاتها لأى حدود تفرضها العدالة والأخلاق
عليها . كما أن لهذه الحوافز الطبيعية تأثيرا مباشرا على الإنسان أعظم من القانون
الأخلاقي أو من النظم المصطنعة التي تثير الضجر ، والتي ترمى إلى إحداث
نظام وقبوه (٣٤) .

لم يكن هيجل يخشى « الأنانية » . فهو أول مفكر فلسفى اعتبر الأنانية
شرأ لا بد منه ، بل ورفع من شأنها حتى جعل منها مبدأ « مثاليا » . فهو الذى
قدم فكرة (الأنانية المقلسة) *Sacro egoisme* التي لعبت بعده دورا حاسما ، كانت

(٣٣) فلسفة التاريخ ص ٢٤ .

(٣٤) نفس المرجع ص ٢١ .

له نتائج قاضية في الفكر الحديث . نعم لقد حدث تحول بعد عصر هيجل . وكان هيجل ذاته قد اعتبر الأفراد دمي في مسرح « عرائس » التاريخ العالمي ، واعتقد أن مؤلف المسرحية التاريخية هو « الفكرة » . وأن الأفراد هم مجرد أتباع منفذين في خدمة « روح العالم » (٣٥) وبعد ذلك وبعد أن فقدت ميتافيزيقا هيجل تأثيرها قلبت هذه الفكرة رأسا على عقب . إذ أصبحت « الأفكار » في خدمة الأفراد الذين هم الزعماء « الحقيقيون » .

إن نظرية هيجل السياسية شبيهة « بمقسم ماء » يفصل بين تيارين كبيرين من الفكر . فهي تمثل نقطة تحول بين عصرين وحضارتين ومجموعتين من العقائد ، وتقع على الحد الفاصل بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . وكان هيجل يؤمن إيمانا راسخا باستحالة قدرة أى مفكر على تجاوز عصره : « الفلسفة تنبئ عصرها بعد إدراكه في صورة أفكار . ولذا فمن الحق توهم أمكان أى فلسفة تتجاوز عصرها الذى تحيا فيه . تماما كما لا يستطيع أى فرد القفز من عصره إلى رودس » . هذا القول قد تضمن أعظم تعبير مميز عن الاختلاف بين روح عصر التنوير وروح القرن التاسع عشر الجديد . فلم يخش كتاب دائرة المعارف الفرنسيون أو كانط على السواء أى تفكير متعارض مع عصرهم . ولقد رأوا ضرورة محاربة النظام القديم ، وكانوا على يقين بمشاركة الفلسفة في هذا الصراع بوصفها أحد الأسلحة القومية فيه . أما هيجل فلم يرتض تخصيص هذا الدور للفلسفة . لقد أصبح فيلسوفا للتاريخ . والفكر الفلسفى قادر على وصف التاريخ والتعبير عنه ، ولكنه لا يستطيع خلقه أو تحويره . إن نزعة هيجل « التاريخية » مرتبطة برباط وثيق ضرورى بانجاهه الفكرى . وكلاهما يصور الآخر ، ويفسره . إن هذه هى إحدى فضائل نظرية هيجل السياسية ، وإن كانت في نفس الوقت من مظاهر قصورها الأساسية . وتبدو هذه النظرية من نتائج الفكر النظرى البحت ، كما أنها تمثل خروته . ولكننا نشعر دائما من خلال هذه التأملات بنفضات الحياة السياسية الفعلية . إن هذا

بضمي على كل التصورات الميكلية رغم طابعها الكلي سمة خاصة ولونا خاصا. وربما تعرضت في ملهيه كل التصورات الفلسفية السابقة للتغير العميق. ولقد كان في وسع كل مفكرى القرن الثامن عشر المشاركة في تعريف هيجل لتاريخ العالم « بأنه يمثل التقدم في الوعي بالحرية ». وإن كان كانط في الحق - لا هيجل - هو أول من جاء بهذا التعريف (٣٦) على أن كلمة « حرية » وكلمة « تقدم » ، بل وكلمة « وعي » لا تدل في مذهب كانط وفي مذهب هيجل على نفس المعنى .

إن وجه الإعتراض الذي اعترضه هيجل على كانط وفيشته هو القول بأن مثاليتهما كانت مجرد مثالية « ذاتية » . واعتقد هيجل أن مثل هذه المثالية تجمي لنا بفلسفة تأملات Reflexions philosophic لافلسفة واقع . ولقد قيل في نقد نظرية هيجل والثناء عليها إنها وليدة فكر « إنشائي » وإن كانت لم تعد « إنشائية » بنفس المعنى الخاص بمذاهب القرن الثامن عشر . إنها تأملية بمعنى أصح ، لأنها قنعت بتفسير الواقع التاريخي المتاح . وكان كانط قد ذكر أن ليس ما يفعله الفهم الإنساني مجرد إكتشاف قوانين الطبيعة ، ولكنه هو ذاته مصدر قوانين الطبيعة : « إن الفهم لا يستمد قوانينه قبلها من الطبيعة ، ولكنه يفرضه عليها (٣٧) » . وبصبح نفس المبدأ في نظره على عالم الفكر الأخلاق . فإن الإنسان لا يخضع حتى هنا للقوانين التي فرضتها عليه إرادة الله ، أو أية سلطة أخرى . إن إرادة كل كائن عقلاني هي إرادة لها قدرة على « التشريع أو التقنين الكلي » . فالكائن العقلاني لا يطيع إلا القوانين التي يستطيع هو كذلك صنعها (٣٨) . وأصبحت الإرادة القائمة بذاتها عند فيشته هي أسمى مبدأ ميتافيزيقي .

(٣٦) راجع بحث كانط Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht « دور المواطن العالمي في التاريخ العام » .

(٣٧) Prolegomena لكأنط § ٣٦ - وقد نقل الخالص من ١٢٧ (الطبعة الأولى) .

(٣٨) المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق (الترجمة الإنجليزية ترجمة « أبوت » الطبعة السادسة لندن - لونغمان ١٩٢٧) ص ٥٠ .

ولم يتجه هيجل إلى مسخ مثالية كانط وفيشته : ولا إلى بحس قيمة المثل السياسية للثورة الفرنسية . وكان هيجل قد تأثر بهذه المثل تأثراً عميقاً في صباه . فعندما كان تلميذاً في القسم اللاهوتي بجامعة توبنجن ، واستمع إلى أنباء عن الثورة الفرنسية وصلت إلى ألمانيا هلل لها في حماسة . واشترك معه في هذا الهليل صديقه شلنچ وصديقه هلمرلين . وحتى فيما بعد . عندما اتجه هيجل إلى معاداة الثورة ، فإنه لم يظهر في حديثه عنها أى عداة صريح على الإطلاق . وقال في كتاب فلسفة التاريخ :

هذه التصورات العامة — قوانين الطبيعة وجود ما هو حق وما هو خير — قد أطلق عليها أسم العقل ، وسعى إدراك صحة هذه القوانين باسم (التنوير) *Eclaircissement* . وانتقل هذا الاتجاه من فرنسا إلى ألمانيا . وتم خلق عالم جديد من الأفكار والمعايير المطلقة التي حلت محل سلطان الإيمان الديني والقوانين الرضعية . لقد أصبحت الروح ذاتها هي التي تقر ما هو جدير بالإعتماد والاتباع ويمكن أن يلاحظ مع هذا بأن هذا المبدأ ذاته قد اعترف به من الناحية النظرية في ألمانيا في الفلسفة الكانطية إن هذا قد ساعد على تحقيق اكتشاف هائل للجوانب العميقة من الوجود والحرية . إذ أصبح الوعي بالروحي أساساً ضرورياً للحياة السياسية . وبذلك تكون الفلسفة قد استطاعت أن تسود (وقيل بأن الثورة الفرنسية قد نتجت عن هذه الفلسفة) . وإن تسمية الفلسفة بحكمة العالم *Weltweisheit* لأمر يستند إلى أساس ، لأنها لا تمنع الحقيقة في ذاتها ولذاتها فصحب ، بوصفها الماهية الخالصة للأشياء ، ولكنها تعنى أيضاً الحقيقة في صورتها الحية ، كما تتكشف في مسائل العالم . لقد استطاعت فكرة الحق أن تؤكد سلطانها على الفور . ولم تستطع أوضاع الظلم القديمة أن تقف في وجهها ، ولا أن تقاومها . ولقد وضع نتيجة لذلك دستور يتوافق مع فكرة الحق ، وتعتمد على أساسه كل التشريعات في المستقبل . ولم يسبق منذ سطعت الشمس في قلب السماء ، ودارت الكواكب حولها أن أدرك أحد تركر الوجود الإنساني في رأس الإنسان ، في الفكر المستلهم ، الذي يعتمد عليه الإنسان في إنشاء عالم الواقع إن هذا الاتجاه تبعاً

لذلك من دلالات فجر مجيد للفكر . وشاركت كل الكائنات المفكرة في التهليل لهذا العصر . واهتزت مشاعر الناس في تلك الآونة بتأثير افعالات سامية . وساد العلم حماس روجي ، وكأن التوافق بين الإلهي والانيوي قد تسنى له التحقق لأول مرة ، (٣٩) .

إن من يستطيع التحدث على هذا الوجه ، لا يمكن ببساطة أن يكون من بين الرجعيين السياسيين . فهو لم يكن عميق الإحساس بالطابع الحق للثورة الفرنسية وكل مثل عصر التنوير وحسب ، بل كان يشعر شعورا عميقا بالتقدير لها . ورغم هذا فإنه لم يمتد في كفاية هذه الأفكار كوسائل لتنظيم العالم الإجتماعي والسياسي .

رما رآه هيغل جديرا بالاعتراض عند كابل وفيشته والثورة الفرنسية ، هو أنه على الرغم من مجاهرتهم جميعا بفكرة الحرية وانجابههم إلى تمجيدها ، إلا أن هذه الفكرة قد ظلت مجرد « فكرة صورية » ، فما الذي تعنيه هذه « الصورية » ؟ إنها نغى أن الفكر عندما اكتشف ذاته ، وأنصح عن ذلك ، قد فقد في نفس الوقت اتصاله بالعالم الواقعي . فالعالم الواقعي عالم تاريخي . وكل ما استطاعت الثورة الفرنسية القيام به هو الاعتراض على النظام التاريخي القديم ، وتحطيمه . ولا يمكن اعتبار مثل هذا التباعد توفيقا حقيقيا بين « الحقيقي » و « المعقول » . فإن رسم صورة مثالية للأشياء أو مجرد القيام بشئ احتمالي ، بدلا من النظر إلى العالم التاريخي ، لا يمكن أن يكون مهمة الفلسفة إن مثل هذه المثالية لا طائل وراءها . ولذا ادعى هيغل بأنه قد جاء بمثالية موضوعية ، لا تنظر إلى الأفكار على أنها مجرد شئ قاصر على الوجود في عقول الناس ، وقام هيغل بالبحث عن هذه الأفكار في الواقع . أي في مجرى الأحداث التاريخية (٤٠) .

وأدى هذا المبدأ في علم السياسة الفعلية أو العملية إلى نتائج بدت أحيانا خير

(٣٩) فلسفة التاريخ ص ٤٦٠ : ٤٦٦ .

(٤٠) نفس المرجع ص ٩ .

مقبولة إلى أبعد حد . فلقد كان هيجل قادرا على الرضاء بأى شيء على وجه التقريب ، مادام قد توفرت له القدرة على إثبات أثره . فعندما زار نابليون مدينة بينا بعد هزيمة الجيش البروسى فى معركة بينا سنة ١٨٠٦ ، تحدث هيجل عن هذا الحادث بحماسة بالغة ، وكتب فى إحدى رسائله : « لقد رأيت الأمبراطور روح العالم . وهو يمتطى جواده ويحوب الشوارع » وبعد ذلك قرر حكما مختلفا . فلقد هزم نابليون ونفى ، وأصبحت بروسيا القوة السائدة فى ألمانيا . وبذلك انتقلت « روح العالم » إلى جزء آخر من « الجسم » « السياسى » . وأصبح هيجل منذ ذلك العهد « فيلسوف دولة بروسيا » . وعندما عين أستاذا فى جامعة برلين صرح بأن العقل هو « الدعامة التى تستند إليها الدولة البروسية (٤١) » .

وهع هنا فليس من الانصاف اتهام هيجل بالانتهازية السياسية الصرفة . فهو لم يكن من الليبرال الذين يعتمدون على المسايرة وتوجيه شرايعهم مع التيار . وكما أشرنا ، كان هيجل يفرق بفرقة حادة بين ما هو « حقيقى » ، وما له « وجود تافه فحسب » (٤٢) . ولكن كيف يمكن تطبيق هذه التفرقة على حياتنا السياسية التاريخية ؟ ، وكيف نستطيع أن نعرف فى العالم الإنسانى ما هو جوهرى وما هو عرضى ، ما هو ظاهرى وعابر ، وما هو حقيقى وثابت ؟ إن ملهب هيجل لا يستطيع الإجابة عن هذا السؤال بغير إجابة واحدة . إن تاريخ العالم هو الذى يقرر الأحكام عن العالم . وليس هناك من سبيل غير الرجوع إلى هذه « الحكمة العليا » ، لأن حكمها معصوم من الخطأ ، و« الروح القومية » ذاتها لا تستطيع الإفلات من هذا الحكم .

وعبر هيجل عن هذا المعنى فقال : « إن لروح أى شعب شخصية فردية قائمة . فله كيان جزئى يتميز به يظهر فى وجوده الموضوعى ووعيه

(٤١) راجع خطاب هيجل عند تعيينه بجملة برلين فى ٢٢ أكتوبر سنة ١٨١٨ فى مجموعة أعماله الجزء السادس . وفى انكلويديا العلوم الفلسفية - الطبعة الثانية فليكس ماير بلايئج ١٩٠٥ (ص ٧١ ، ٧٦) .

(٤٢) راجع ص ٣٤٧ السابقة .

بالمذات . وهذا الوجود محدود بسبب تميزه وجزئيته . وتمثل مصادر الدول وأفعالها بالنسبة لبعضها البعض دياكتيكاً للطبيعة المتناهية لهذه الأرواح . وتنبت من هذا الديالكتيك الروح الكلية ، روح العالم ، الروح غير المحدودة . فهي تتمتع بأسمى الحقوق ، وتمارس حقها في تاريخ العالم بالنسبة للأرواح الدانية . إن تاريخ العالم هو محكمة العالم (٤٣) .

ولو درسنا تأثير فلسفة هيجل على ما حدث من تقدم لاحق في الفكر السياسي ، فأننا سنرى أن ما حدث كان قلباً كاملاً لإحدى نظرات هيجل الأساسية . وتعد الهيجلية في هذا الصدد من الظواهر الحافلة بالمفارقات في الحياة الحضارية الحديثة . وربما لم يكن هناك مثل أفضل من مصير الهيجلية ذاتها للدلالة على الطابع الديالكتيكي للتاريخ . فلقد انقلب المبدأ الذي ناصر هيجل فجأة وتحول إلى نقيضه . إذ يبدو أن منطق هيجل وفلسفته انتصار للمعقول . فلقد اعتقد هيجل أن الفكرة الوحيدة التي تستند إليها الفلسفة هي الفكرة البسيطة الخاصة بالعقل ، أى القول بأن تاريخ العالم ما هو إلا عملية تعتمد على العقل . ولكن يشاء القدر السيئ الطالع أن يكون هيجل — دون أن يشعر — سبياً في فك قيود أعظم قوى اللامعقولة التي ظهرت في حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية . فلم يساعد أى مذهب من المذاهب الفلسفية على التمهيد للقاشية والامبرالية بقدر مماثل لما قام به مذهب الدولة عند هيجل . هذه الدولة التي أسماها بالفكرة الالهية كما تتحقق على الأرض . وكان هيجل هو أول من عبر حتى عن الفكرة القائلة بأن في كل عصر من عصور التاريخ يوجد شعب واحد، واحد لا غير : يعد الممثل الحق لروح العالم . ولهذا الشعب الحق في حكم الآخرين .

فهو يقول في كتاب فلسفة القانون : « تعهد روح العالم في زحناها إلى الأمام إلى كل شعب بتحقيق دور معين . وبذلك يتولى كل شعب في التاريخ العالمي السيادة بدوره (وهو لا يستطيع تحقيق مهمته في خلق

مثل هذا العصر إلا مرة واحدة) . وبالنسبة لهذا الحق المطلق الذى يتمتع به المسئول عن المرحلة الحالية من تقدم روح العالم ، تعد أرواح الشعوب الأخرى محرومة من أى حق لاحق على الإطلاق . وليس لها أى حاسب فى التاريخ العالمى ، تماما كالعصور التى ولى عهدا « (٤٤) » .

لم يسبق على الإطلاق أن تكلم فيلسوف فى مرتبة هيجل على هذا الوجه . ونحن نصادف فى عشرات السنين الأولى من القرن التاسع عشر بدء ظهور التأثير المتزايد للمثل المتعصبة للقومية . وأن قيام مذهب فى الأخلاق وفلسفة القانون بالدفاع عن مثل هذه الروح القومية الامبريالية الفظة لحادث جديد كل الجدة فى تاريخ الفكر السياسى . وهو حادث حافل بنتائج خفية بعيدة . وذلك عندما أعلن هيجل عدم أحقية روح الشعوب الأخرى فى أى حق على الإطلاق فى مواجهة الشعب الذى يعد فى لحظة تاريخية « المنفذ الوحيد لغاية روح العالم » .

ومع هذا فهناك نقطة واحدة يتضح وجود خلاف فيها بين مذهب هيجل ونظريات الدولة الشمولية ، فبينما يصح القول بأن هيجل قد أضى الدولة من أى التزام أخلاقى ، وصرح بأن قواعد الأخلاق تفقد معناها الكلى عندما تنتقل من مشكلات الحياة الفردية والسلوك الفردى ، إلى سلوك الدولة ، إلا أنه رأى استمرار بقاء قيود أخرى لاستطيع الدولة التحلل منها . فالمؤلة فى مذهب هيجل تتبع « العقل الموضوعى » . على أن هذا المجال هو مجرد « مرحلة » أو « لحظة » فى التحقق الفعلى « للفكرة » . إذ تعلو عليها فى العملية الديالكتيكية مرحلة أخرى أسمى من ذلك هى « عالم الفكرة المطلقة » ، تبعا للتعبير الذى ذكره هيجل ذاته . فالفكرة تمر فى مراحل ثلاث : الفن والدين والفلسفة . وواضح أن الدولة لا يمكن أن تعامل هذه الصور الحضارية العليا كمجرد وسائل لغايتها . فهى غايات فى ذاتها ينبغى تقديرها والنهوض بها . حقا إن هذه الصور لا تتمتع بوجود منفصل خارج الدولة ، لأن

(٤٤) نفس المرجع § ٣٤٧ . ترجمة « ستريت » - ص ٣٤٣ . من ترجمة « ديد » .

الإنسان لا يستطيع النهوض بها بغير سبق تنظيم حياته الاجتماعية . ورغم هذا ، فلهذه الصور من الحياة الحضارية معنى مستقل وقيمة مستقلة . فلا يمكن إخضاعها لأية شريعة خارجية . لأن الدولة تقع دائماً — كما قال هيجل — في نطاق التماهي (٤٥) . ولم يرض هيجل إخضاع الفن والدين والفلسفة لها .

هناك إذن عالم أعلى يقع أسنى من العقل الموضوعي المتجسم في الدولة . ويتصور هذا العالم كقوة روحية ، تتميز لهذا السبب بجودها وقيمتها . وعلى الدولة ألا تحاول إطلاقة قمع الطاقات الروحية الأخرى . إن عليها أن تعترف بها وألا تتدخل في حريتها . « إن أسنى غاية نستطيع الدولة بلوغها تتحقق عندما يتم النهوض بالفن والعلم ، عندما يبلغان ذروة تتوافق مع روح الشعب . هذه هي الغاية الأساسية للدولة . ولكنها غاية ينبغي ألا تتحقق كشئ خارجي ، بل ينبغي أن تنبعث من الدولة ذاتها (٤٦) » .

ولم يقتصر هيجل في حديثه عن الدولة على الكلام عن قوتها وسلطانها ، بل تحدث عن حقيقتها أيضاً . وكان هيجل من كبار المعجبين « بالحقيقة الكامنة في القوة » . ورغم هذا فإنه لم يخلط هذه القوة بالقوة المادية الصرفة . فلقد كان يدرك جيداً أن أية زيادة في الثروة المادية لا يمكن اعتبارها معياراً لثروة الدولة وسلامتها . وأكد هذه النظرية في فقرة من كتابه الكبير في المنطق . فكم أشار : « كثيراً ما تؤدي زيادة رقعة أي دولة إلى إضعاف مظهرها ، أو إلى حدوث انحلالها ، ومن ثم فإنها تكون سبباً في بدء خرابها » (٤٧) .

وانتهى هيجل حتى في بحثه عن دستور ألمانيا إلى تأكيد علم اعتماد قوة أي دولة على كثرة عدد سكانها ، أو على جيشها ، أو حجمها .

(٤٥) الإنسكلوبيديا ٤٨٣ .

(٤٦) محاضرات في فلسفة التاريخ . جمعها جورج لاسون ضمن أعماله الكاملة الجزء الثامن والجزء العاشر — (مايثر بلاينزج ١٩١١ - ١٩٢٠) ص ٦٢٨ .

(٤٧) علم المنطق . الترجمة الإنجليزية لجونستون ، سترابور . (جون ألين ١٩٢٩) - الجزء الأول - ص ٣٥٤ .

إن ضمان بقاء الدستور يعتمد بالأحرى ، على الروح الكامنة في تاريخ الشعب ، الذي صنعت منه الدساتير وتصنع منه (٤٨) . وبهذا إرغام هذه الروح الكامنة على الخضوع لإرادة حزب سياسي أولى زعيم فرد أمرا مستحيلا في نظر هيجل . وما كان من المستبعد في هذا الصدد أن يرفض هيجل التصور الحديث للدولة « الشمولية » أو يعلن نفوره منه .

وبنى سبب آخر يفسر لماذا لا يتوقع مشاركة هيجل على الإطلاق في هذه النظرات . فمن بين أهم الغايات والشروط الأساسية للدولة الشمولية مبدأ التجانس والاطراد . فلكي تستطيع الدولة البقاء عليها أن تزيل من الوجود كل الصور الأخرى من المجتمعات والحضارات : وأن تمحو كل اختلاف . واعتقد هيجل أن أية « إزالة » من هذا النوع لن تؤدي إلى أية وحدة عضوية حقة . فلن يتمخض عنها غير الوحدة « المجردة » التي رفضها على الدوام . إن أية وحدة لا تركز على نحو الاختلافات أو لإزالتها ، ولكنها تركز على حمايتها والحفاظة عليها . ورغم شدة معارضة هيجل لمثل الثورة الفرنسية إلا أنه كان مقتنعا رغم هذا بأن إزالة كل الفوارق في الكيان الاجتماعي أو السياسي بحجة تدعيم سلطان الدولة ووحدةها ، لن يعنى غير القضاء على الحرية . « إن القاعدة الأساسية الوحيدة لحل الحرية حقيقة وعميقة الجذور ، هي الترخيص لكل هيئة تعمل لصالح الدولة بنظام منفصل خاص بها . وينبغي السماح بمثل هذا التقسيم الحق . لأن الحرية لن تنصف بعمقها إلا إذا سمح باختلاف . كامل في الأنواع ، وظهرت هذه الاختلافات في حيز الوجود (٤٩) » . ولقد اتجه هيجل إلى التنازع على الدولة وتمجيد لها ، بل واتجه إلى تأليهها . على أن هناك مع ذلك اختلافا جليا بين نظريته المثالية لسلطان الدولة ، وبين هذا النوع من عبادة الأوثان التي تميزت به نظمنا الحديثة الشمولية .

(٤٨) الإنمكلويديا § ٥٤٠ .

Gleichschaltung (٥)

(٤٩) § ١ ٥٤١ .

١٨ - فن الأساطير السياسية الحديثة

لوقمنا بتحليل أساطيرنا السياسية المعاصرة ، وحاولنا معرفة العناصر التي تتألف منها ، فانتا سنرى أنها لا تحتوي على أى جديد على الإطلاق . فكل العناصر كانت معروفة بالفعل . إذ بحثت مرارا نظرية كارلايل في عبادة الأبطال ، ونظرية جوبينو عن الاختلافات الأخلاقية والعقلية الأساسية بين الأجتماع . على أن هذه الأبحاث قد ظلت ، من ناحية ، مجرد أبحاث أكاديمية . وتطلبت الحاجة ، لتحويل الأفكار القديمة إلى أسلحة سياسية قوية فعالة ، ما هو أكثر من ذلك . وكان من الضروري جعل هذه المسائل تنكيف مع عقلية جمهور مختلف عن هؤلاء الأكاديميين ، ومن ثم أصبح المطلوب هو خلق أداة جديدة لتحقيق هذه الغاية ، أى أداة تقوم بدور معين في الحياة العملية إلى جبال الأداة الخاصة بعالم الفكر . وتطلب ذلك ابتكار فن تقني جديد . إن هذا هو آخر عامل حاسم . ولوأردنا التعبير عن ذلك في مصطلحات علمية قلنا إن هذه التقنية بمثابة العامل المساعد . فهي ستساعد على زيادة سرعة ردود الفعل ، وعلى تحقيق أعظم قدر من الفاعلية . ورغم سبق تمهيد التربة التي ظهرت فيها أساطير القرن العشرين منذ عهد بعيد ، إلا أنها ما كانت لتثمر بغير مهارة في استعمال هذه الأداة التقنية الجديدة .

وظهرت في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى الظروف التي ساعدت على تحقيق هذا الاتجاه ، والتي أسهمت في انتصاره انتصارا نهائيا . ففي هذا العهد ، واجهت جميع الشعوب التي اشتركت في الحرب نفس الصعاب الأساسية ، وبدأت تدرك أن الحرب لم تستطع أن تبنى على حل حقيقي في أى ميدان ، حتى بالنسبة للأمم المستصرة . وظهرت مشكلات جديدة في كل جانب . فازدادت شدة التوتر في الصراعات الدولية والاجتماعية والإنسانية . وتم الشعور بهذا التوتر في كل الأنحاء ، وإن كان قد بقي في إنجلترا

وفرنسا وأمريكا الشمالية بعض بوادر من الأمل في حل هذه الصراعات اعتماداً على السبل العادية المألوفة . أما في ألمانيا ؛ فالأمر يختلف . فلقد ازدادت المشكلة حدة وتعقداً يوماً بعد آخر . وبذل زعماء جمهورية فيمار تصارى جهدهم لمعالجة هذه المشكلات باتباع القانون ، وباللجوء إلى التوسّيات الدبلوماسية . ولكن جهودهم قد باءت بالفشل - فيما يبدو . فلقد تعرض نظام ألمانيا الاقتصادية والسياسي في فترات التضخم والبطالة للانهيار التام . وبذلت الموارد الطبيعية وكأنها قد استنفدت . هذه هي التربة الطبيعية التي تساعد على نمو الأساطير السياسية ، والتي تستطيع أن تنشأ وترعرع فيها .

والأساطير حتى في المجتمعات البدائية ذاتها ، حيث تسود وتتحكم في مشاعر الناس الاجتماعية ، لا تحدث دائماً أثراً واحداً ، كما أنها لا تظهر دائماً في قوة واحدة . ولا تبلغ الأسطورة أوجها من حيث القوة ، إلا عندما يضطر الإنسان إلى مواجهة موقف خطير غير عادي . وكرر هذه النقطة ، وأصر عليها مالمينوفسكى الذي عاش سنوات عديدة بين الوطنيين في جزائر تروبريانند ؛ والذي عرض علينا بحثاً تحليلياً لتصوراتهم الأسطورية ، وطقوسهم السحرية . وكما ذكر : أن استعمال السحر حتى في المجتمعات البدائية يقتصر على مجال معين من النشاط الإنساني . فالإنسان لا يلجأ إلى السحر في كل الحالات التي يمكن معالجتها باللجوء إلى سبل تقنية بسيطة نسبياً . إن السحر لا يظهر إلا عندما تواجه الإنسان مهمة يبدو إنها تتجاوز قدراته الطبيعية . ويوجد على الدوام نطاق معين لا يتأثر بالسحر ولا الأساطير . ويمكن وصفه لهذا السبب بالمجال الديني . في هذا المجال يعتمد الإنسان على مهارته بدلاً من الاعتماد على الطقوس البحرية ، ويقول مالمينوفسكى في كتابه . *The Foundations of Faith and Morals* (أساس الإيمان والأخلاقيات) :

« عندما يقدم البدائي على صنع أداة ، فإنه لا يرجع إلى السحر . إنه يتبع الروح التجريبية الصرفة ، أو الروح العملية عند اختبارها لمواده ، وفي السبل التي يسلكها عندما يصنع حربته ، عند قطعه لشدة المادة التي يستعملها لتحقيق

هذه الغاية ، أو عند طرقها أو تلميعها . فهو يعتمد كلية على مهارته ، وعقله ، وقدرته على المثابرة . ولا مغالاة في القول بأنه عندما تتوافر المعرفة ، فإن البدائي يعتمد عليها وحدها . ولدى سكان وسط أستراليا علم حق ، ومعارف حق ، أي تراث خاضع خضوعا كاملا للتجربة والمنطق . ولا أثر فيه على الإطلاق لأية عناصر غيبية

وهناك جملة قواعد تتوارثها الأجيال المختلفة تشير إلى طريقة إقامة الناس في مأواهم وطريقة إشعال النار بواسطة الاحتكاك ، وجمع الطعام وطهوه ، والمعايشة الجنسية والمعاركة . . . والقول بمرونة هذه العادات التقليدية الدنيوية ، وخضوعها للنقد والمنطق وارتكائها إلى أسس راسخة يمكن تبينه من طريقة البدائي في التكيف مع أية مادة جديدة يصادفها (١) .

إننا لانصادف عند البدائيين سحرا ولا أساطير في كل المهام التي لا تتطلب أى جهود استثنائية خاصة ، أو شجاعة غير عادية ، أو قوة تحمل من نوع معين . على أن السحر لا يظهر دائما في صورته المتقدمة مصحوبا بالأساطير ، إلا عند ما تقدم الغاية بخطورتها ، وعند علم الاطمئنان إلى عواقبها .

ويصبح نفس هذا الوصف للدور السحر والأساطير في المجتمعات البدائية عن المراحل المتقدمة من الحياة السياسية الإنسانية أيضا . إن الإنسان يلجأ في مواقف اليأس دائما إلى سبل يائسة . ولو خذلنا العقل ، لن يبقى أمامنا غير اللجوء إلى قوة المعجزات والغيبيات . ولاتخضع المجتمعات البدائية لحكم قوانين مدونة أو نظم أو دساتير أو موانئ للحقوق ، أو موانئ سياسية . ورغم هذا فإننا نستطيع أن ندرك حتى في أكثر صور الحياة الاجتماعية بدائية نظما دقيقة واضحة للغاية . ولا يصح القول على الإطلاق بأن هذه الشعوب تعيش في حالة فوضى أو اضطراب . ولعل أفضل مانع من هذه الشعوب البدائية هو المجتمعات الطوطمية التي تصادفها في قبائل الأمريكيين

(١) مالفينسكى B. Malinowski . - «أسس الإيمان والأخلاق» The Foundations of Faith and Morals (لندن - أكتوبر ١٩٣٦) ص ٣٢ .

الأصليين، وعند القبائل الوطنية في شمال أستراليا، ووسطها، والتي درست أحوالها في عناية، كما وصفت في أعمال سينر وجيلين. ولا أثر عند هذه المجتمعات الطوطمية لأى أساطير معقدة يمكن مقارنتها بالأساطير اليونانية أو الهندية أو المصرية. فنحن لانصادف عندهما أية عبادة لآلهة في صورة أشخاص أو تصور لقوى الطبيعة الكبرى في صورة أشخاص. ولكن ما يجمع بينهم هو قوة أخرى ربما كانت أقوى، وهي الاعتقاد المستند إلى تصور أسطوري بالحدارهم من أصل حيواني. فهم يعتقدون أن كل فرد من أبناء الطائفة ينتمى إلى قبيلة طوطمية خاصة، ومن ثم فانه ملزم باتباع بعض التقاليد المحددة الثابتة. إن عليه أن يتمتع عن تناول أطعمة معينة، وعليه أن يراعى قواعد صارمة في مسائل الزواج من داخل القبيلة أو خارجها. وعليه أن يؤدي نفس الشعائر في أوقات معينة وفي فترات منتظمة، وياتباع نظام صارم لا يتغير. وتثل هذه الشعائر تمثيلا دراميا حياة الأسلاف الطوطمية. ولم تفرض كل هذه الالتزامات على أفراد القبيلة بالقوة، بل اعتمادا على تصوراتهم الأسطورية. ولا يستطيع التحرر من قيود هذه التصورات. ولا يمكن أن تكون موقع شك على الإطلاق.

وظهرت فيما بعد قوى سياسية واجتماعية أخرى. ولعل ما حدث هو حلول نظم عقلانية محل التنظيمات الأسطورية للمجتمع. وإن تحقق مثل هذه النظم العقلانية في فترات الهدوء والسلام أو في العهود الأكثر ثباتا وطمأنينة نسبيا أمر يسهل تفسيره. ففي هذه الفترات يمكن لأية نظم عقلية أن تشعر بالأمان ضد أى اعتداء عليها. على أن الاستقرار والتوازن لا يمكن أن يتحققا في صورة كاملة في السياسة على الإطلاق. فما نصادفه هنا هو توازن مرن أكثر منه توازنا مائلا ثابتا. لأننا نعيش في السياسة دائما فوق أرض بركانية. وعلينا أن نستعد لمواجهة أية هزة، وأى انفجار. ولا يمكن لأية قوة عقلانية في الأوقات الحرجة أن تطمن إلى قدرتها على الحلولة دون عودة ظهور التصورات الأسطورية القديمة. إذ تعود الأسطورة مرة أخرى في مثل هذه الظروف، لأنها لم تقمض أو ترويض بصفة نهائية. فهي

موجودة دائماً ترتبص في الظلام وتتهيا للإنقضاض في اللحظة المناسبة . ونجى هذه اللحظة المناسبة بمجرد تعرض القوى التي تربط المجتمعات الإنسانية للوهن لسبب أو آخر ، وعندما تعجز عن « محاربة شيطان الأسطورة » .

وكتب العالم الفرنسي « دوتيه » كتاباً طريفاً للغاية هو السحر والدين في شمال أفريقيا . وحاول في هذا الكتاب تعريف الأسطورة في إيجاز ووضوح . واعتقد دوتيه أن الآلهة والشياطين التي تؤمن بها المجتمعات البدائية لا تزيد عن كونها تجسيدا للرغبات الجماعية . وكما يقول دوتيه إن الأسطورة هي صورة مشخصة للرغبة الجماعية . ولقد ذكر هذا التعريف منذ خمس وثلاثين سنة . ولم يعرف هذا المؤلف بطبيعة الحال مشكلاتنا السياسية الحالية ، كما أنه لم يقصدها . إنه قد تحدث كأنثروبولوجي كان يعمل في دراسة الطقوس الدينية والسحرية عند بعض القبائل البدائية في شمال أفريقيا . ومن جهة أخرى استطاع الرجوع إلى القاعدة التي جاء بها « دوتيه » . باعتبارها أفضل تعبير ثاقب مقتضب عن الفكرة الجديدة للزعامة أو الديكتاتورية . فلانظر الدعوى للزعامة إلا عندما تبلغ أية رغبة جماعية قوة ساحقة ، وعندما نحقق من جهة أخرى كل السبل المألوفة والمعتادة في تحقيق هذه الرغبة في صورة طبيعية وعادية . في هذه الحالة ، لا يتم الشعور بالرغبة في حدة فحسب ، ولكنها تتجسم أيضا في صورة مشخصة . فهي تتمثل أمام أعين الناس في مظهر مشخص فردي ، وتتجسم الرغبة الجماعية في صورة مركزة في شخصية الزعيم . ويقال إن جميع الروابط الاجتماعية السالفة (كالقانون والعدالة والدمائير) بلا قيمة . وما يستحق البقاء فقط هو التأثير الأسطوري للزعيم وساطانه . وتصبح لإرادة الزعيم هي القانون الأسمى .

واضح مع هذا أن تجسم الرغبة الجماعية لا يمكن أن يتحقق عند أي شعب متحضر كبير على نفس الصورة التي يتحقق فيها عند قبائل الهمجية . ويخضع المتحضر بطبيعة الحال لمشاعر عذبة . وعندما تبلغ هذه المشاعر ذروتها فإنه يزداد قابلية للاستسلام لأكثر الدوافع لامعقولية . على أنه حتى في

هذه الحالة ، فإنه لن يستطيع أن ينسى نسيانا كاملا - أو ينكر - مطالب العقل .
فلكنى « يعتقد » ينبغي عليه أن يهتدى إلى « أسباب » يرتكن إليها في اعتقاده .
أى يجب أن يضع نظرية تبرر معتقداته . وان تظهر هذه النظرية في صورة
بدائية ، ولكنها تظهر على عكس ذلك في صورة معقدة للغاية .

يمكننا أن نفهم في سهولة ويسر الزعم السائد عند البلائيين بلامكان تركيز
القوى الإنسانية والقوى الطبيعية ، وتكثيفها ، في فرد واحد . فالساحر -
إذا كان ساحرا بمعنى الكلمة ، أى إذا كان يعرف التعاويذ السحرية ، ويعرف
كيف يحسن استخدامها في الزمان الصحيح والموضع الصحيح - قادر على
القيام بكل شيء . ففى وسعه أن يبعد كل شر ، وأن يهزم كل علو ، وأن
يتحكم في كل قوى طبيعية . وتبدو كل هذه الأمور بعيدة كل البعد عن إدراك
العقلية الحديثة ، بحيث تظهر كأنها غير معقولة على الإطلاق . على أنه إن صح
القول بأن الإنسان الحديث لم يعد يعتقد في السحر الطبيعي ، إلا أنه لم يتنازل
بعد عن الاعتقاد في وجود نوع من « السحر » الاجتماعى . فلو شعر الناس
برغبة جماعية ، وتركزت هذه الرغبة واشتدت ، سيتيسر إقناعهم بأن كل
ما يلزم لتحقيق هذه الرغبة هو اختيار الرجل الصحيح القادر على ذلك .
واستطاعت نظرية كارلايل في البطولة أن تثبت أثرها في هذه النقطة . فلقد
انجذبت إلى تبرير بعض التصورات تبريرا عقليا . وكانت هذه التصورات
في الأصل والاتجاه بعيدة كل البعد عن أى اتجاه عقلى . وأكد كارلايل
القول بضرورة مشاركة عبادة الأبطال بدور أساسى في التاريخ الإنسانى . فهى
موجودة مادام الإنسان موجودا . وقال كارلايل : « إننا سنرى أن العظيم
في كل العصور كان منقادا لاغنى عنه لحصره . فهو أشبه بالشرارة . وبغيره
ما كان الوقود ليتقد (٢) » . إن كلمة الرجل العظيم أشبه بالبسم الذى
يساعد على الشفاء والذى يؤمن به الجميع .

ولكن نظرية كارلايل لم تبد في نظره اتجاها مياسيا محمدا . إن نظريته
تمثل نظرة رومانكية إلى البطولة ، بعيدة كل البعد عن نظرة أصحاب

(٢) كارلايل - الأبطال - المحاضرة الأولى ص ١٣ .

النظرات « الواقعية » السياسية في عصرنا الحالى . ولجأ السياسيون المحدثون إلى وسائل أكثر فاعلية وخشونة . وقاموا بحل مشكلة تشابه في جملة نواح مع مشكلة إثبات أن المربع دائرة . ولقد ذكر مؤرخو الحضارة الإنسانية ضرورة مرور البشر في مرحلتين مختلفتين . فالإنسان قد بدأ (يتبع السحر) ولكنه انتقل من عصر السحر إلى عصر التقنية . ونحول الإنسان الذى اعتمد على السحر في العصور الغابرة وفي الحضارة البدائية إلى صاحب صناعة وحرفة . ولوارتضينا مثل هذه التفرقة التاريخية ، ستبدو لنا الأساطير السياسية الحديثة شيئا غريبا مجرأ بحق . لأن ما نصادفه فيها ليس إلا خلط فعلين يبدوان متعارضين . فالسياسى الحديث يجمع في نفسه بين مهنتين مختلفتين خير متوافقتين . فعليه أن يتبع السحر ، والمنطق معا . فهو كاهن في دين جديد يسوده الغموض ويخلو من أى جانب معقول ، ولكنه عندما يدافع عن هذا الدين ويعمل على ترويجه ، فإنه يتبع منهجا منطقيا . فلا شيء يترك للمصادفة . إن كل خطوة يتم إعدادها على خير وجه ، ويسبقها بحث وتأمل . إن هنا الربط الغريب بين المعقول واللامعقول من أهم الملامح المثيرة للدهشة في أساطيرنا السياسية الحديثة .

ولقد وصفت الأسطورة دائما بأنها نتيجة لفعل لا شعورى ، وبأنها نتيجة لانطلاق الخيال . ولكننا في الأساطير السياسية الجديدة نرى الأسطورة تتبع مخططا . فهي لا تظهر عشوائيا . إنها ليست ثمرة شيطانية من صنع خيال خصيب . إنها أشياء مصنوعة قد صنعها صناع مهرة ماكرون إلى أبعد حد . فلقد كتب على القرن العشرين ، أى عصرنا التقنى العظيم ، النهوض بفن أسطورى جديد . ومنذ ذلك العهد ، أصبح من الميسور صنع الأساطير على نفس الوجه الذى يتبع عند صنع أى سلاح حديث آتصر كالرشاشات والطائرات . إن هذا شيء جديد ، وله أهمية حاسمة ، فلقد أحدث انقلابا شاملا في حياتنا الاجتماعية . وبدأ العالم السياسى يشعر منذ سنة ١٩٣٣ بالقلق إلى حد ما من إعادة تسليح ألمانيا ، ومن احتمال انفجارها دوليا . والواقع أن إعادة تسليح ألمانيا قد بدأ قبل ذلك بعدة سنوات ، وإن لم يكن قد لحظه أحد

فيما يعتقد . أن إعادة التسليح الحقيقية قد حدثت عندما أعيد إحياء الأساطير ، وعند ما استطاعت أن تزدهر . ولم يكن إعادة التسليح العسكري إلا عاملا مساعدا بالإضافة إلى الحقيقة الأصلية . • إن الحقيقة كانت أمرا واقعا منذ أمد بعيد . ولم يكن إعادة التسليح العسكري إلا نتيجة ضرورية لإعادة التسليح الذي أحدثته الأساطير السياسية .

وأول خطوة اقتضت الضرورة القيام بها هي إحداث تغيير في مهمة اللغة . ولودرنا التطورات التي حدثت للكلام الإنساني ، منرى أن الكلمة تحقق مهمتين بعينى الاختلاف في تاريخ الحضارة . وإذا توخينا الإيجاز يمكننا تسمية هاتين المهمتين بالمهمة الدلالية للكلمة والمهمة السحرية لها . والمهمة الدلالية للكلمة موجودة فيما يدعى بالغات البدائية . فغيرها لن يتحقق أى كلام إنسانى . ولكن للكلمة السحرية الصلابة في المجتمعات البدائية . فهي لانصف الأشياء ولا العلاقات بين الأشياء ، بل تحاول إحداث أثر ، وتغيير اتجاه الطبيعة . ولا يمكن تحقيق ذلك بغير اعتماد على فن سحرى محكم . والساحر وحده هو الذى يستطيع التحكم في الكلمة السحرية . ولكنها في يده تصبح سلاحاً شديداً البأس . فلا شيء يستطيع مقاومة أثرها . واقط قالت الساحرة ميديا في قصائد أوفيد - يمكن جراحهم نفسه من الساء بتأثير التعاويل السحرية .

ومن العجيب أن يتكرر حدوث كل هذا في عالمنا الحديث . ولودرنا أساطير السياسة الحديثة وعرفنا طرائق استعمالها ، منرى أمرا مثيرا للدهشة . فهي لم تكف باعادة تقويم كل قيمنا الأخلاقية ، ولكنها قامت بتحويل الكلام الإنسانى . لقد أصبح للمفهوم السحرى للكلمة الصدارة على المفهوم الدلالى لها . ولو أتق قرأت هذه الأيام كتابا من الكتب الألمانية التي نشرت في السنوات العشر الأخيرة في مجال الأبحاث النظرية ، لافى مجال السياسة ؛ ولا من الكتب التي تتناول الكلام عن مشكلات الفلسفة والتاريخ والاقتصاد ، فإننى سأرى أننى لم أعد قادرا على فهم اللغة الألمانية . وهذا أمر ملحل . فلقد تم صلت كلمات جلييلة ، بل وأصبحت الكلمات القديمة تستعمل للدلالة على

معان جديدة ، كما حدث تغيير كبير في معناها . ويرجع هذا التغيير إلى أن هذه الكلمات بعد أن كانت تستعمل في أغراض دلالية ووصفية ومنطقية قد أصبح لها الآن دور سمعي ، قصد به إحداث آثار معينة لتحريك انفعالات معينة . إن فحوى كلمتنا العادية هي المعاني ، أما هذه الكلمات التي أعيد صياغتها ، فمشحونة بمشاعر وأهواء عنيفة .

ولقد نشر منذ أمد ليس بالبعيد كتيب صغير للغاية هو (مرشد لاستعمال اللغة الألمانية الحديثة) . واشترك في تأليفه هاينش بيختر وبيرتا هيلمان وهنريخ بيختر وكارل بيلل . وتم في هذا الكتاب تصنيف كل المصطلحات الجديدة التي ابتكرت في ظل النظام النازي في حرص وعناية . وبأهل ما احتوته هذه القائمة . إذ يبدو أن كلمات قليلة من اللغة الألمانية فحسب قد استطاعت النجاة من هذه الكارثة الشاملة ، وحاول المؤلفون ترجمة المصطلحات الجديدة إلى الإنجليزية . ولكنهم أخطئوا في اعتقادهم في هذه المهمة . فلقد تمكنوا من الوصول إلى كلمات وعبارات تلور حول الكلمات الألمانية ، بدلا من الاهتمام إلى ترجيات حقة لها . وتعدر لسوء الحظ الاهتمام إلى الكلمات الإنجليزية المناسبة ، أو ربما رجع ذلك إلى حسن الحظ . فلا تتميز هذه الكلمات بمضمونها أو معناها الموضوعي بقدر تميزها بالجو الانفعالي الذي يغمرها ويحيط بها . وينبئ الشعور بهذا الجو . فلا يمكن تحويله من أي مناخ فكري إلى آخر مختلف عنه . ولكي أصور هذه النقطة ساقطع بمثل واحد اخترته عشوائيا . فلقد فهمت من قائمة المصطلحات أن اللغة الألمانية الحديثة تفرق تفرقة حادة بين كلمتي Siegfried و Siegfriede ولن تستطيع حتى الأذن الألمانية ذاتها أن تدرك في سهولة هذا الاختلاف . فالكلمتان تشابهان في نغتهما . ويبدو أنهما تدلان على نفس المعنى . فإن « Sieg » تعني النصر و Fried تعني السلام ، فكيف يمكن للكلمتين بعد الجمع بينهما إحداث معنيين مختلفين ؟ . ورغم هذا فلقد قيل لنا إن الاستعمال الألماني الحديث يرى وجود اختلافات طائلة لاحصر لها بين هاتين الكلمتين ، لأن Siegfriede تعني السلام الذي يتحقق عند انتصار ألمانيا . أما Siegfried فتعني على العكس ،

السلام الذى يمليه الحلفاء . والأمر بالمثل فى حالة المصطلحات الأخرى ، إن من وضعوا هذه الكلمات كانوا أمائنة فى فن الدعاية السياسية . فاقد اهتموا إلى غايتهم وهى تحريك العواطف السياسية العنيفة اعتمادا على سبل فى غاية البساطة . فكثيرا ما كان كافيا لتحقيق هذه الغاية مجرد اختيار كلمة واحدة ، أو ربما تغيير مقطع كلمة واحدة . ولو استمعنا إلى هذه الكلمات الجديدة ، فإننا نشعر بأنها مفعمة بكل الانفعالات الإنسانية الدالة على البغض والغضب والتعالى والازدراء والغطرسة والاحتقار .

ولكن البراعة فى استعمال الكلمة السحرية ليست كل شئ . فلكى نتحدث الكلمة تأثيرها كاملا ، ينبغى أن نضاف إليها طقوس جديدة . وأبلى الزعماء السياسيون فى هذا المقام أيضا براعة فى السبل التى لجأوا إليها ، كما أثبتوا نجاحهم . فلكل عمل ميامى جانب طقوسى خاص به . ولما كانت الدولة الشمولية لا تعترف بوجود أى نشاط فردى مستقل فى الحياة السياسية ، انغمست حياة الإنسان برمتها فى تمار الطقوس الجديدة . وتتميز هذه الطقوس برتابتها وصرامتها وتزمتها ، كالطقوس التى نصادفها فى المجتمعات البدائية . ولكل طبقة وجنس وجيل من الأجيال الطقوس الخاصة به . فلا أحد يستطيع السير فى الطرقات ، ولا أحد يستطيع تحية جاره أو صديقه ، دون قيام بأحد الطقوس السياسية . وكما هو الحال فى المجتمعات البدائية ، إن اغفال أحد هذه الطقوس ، يعنى التعرض للشقاء والموت . فلا ينظر لمثل هذا العمل حتى فى حالة الأطفال على أنه مجرد سهو . لأنه جريمة ضد جلال الزعيم والدولة الشمولية .

والعواقب المترتبة على هذه الطقوس الجديدة واضحة . فلا شئ يحتمل أن يحمى كل قوانا الفعالة وقدراتنا على الحكم والإدراك النقلى ، ويحررنا من الشهور بالشخصية والمسئولية الفردية أفضل من الأداء التلقائى المطرد لنفس الطقوس . والواقع أن المسئولية الفردية غير معروفة فى كل المجتمعات البدائية الخاضعة للطقوس . فما نصادفه فى هذه المجتمعات هو مجرد مسئولية جماعية . إن « الذات الأخلاقية » لا تتمثل فى الأفراد ، ولكنها تتمثل

في الجماعات . فالعشيرة أو العائلة أو القبيلة هي المسئولة عن أفعال أبنائها . فإذا اقترفت جريمة فإنها لا تنسب إلى أى فرد . إن الجرمية أمر يشترك فيه أفراد الجماعة ويخشى بينهم ، وكأنها نوع من الحميات أو العدوى الاجتماعية . ولا أحد يستطيع الهروب من هذه العدوى . وما يتعرض للعقوبة والانتقام أيضا على اللوام هو الجماعة في جملتها . ففي المجتمعات التي ينتشر فيها الأثر للدم ، ويعد واجبا أخلاقيا ساميا ، ليس هناك ضرورة لتحتم الانتقام من القاتل ذاته . فيكفى قتل أحد أبناء العائلة أو القبيلة . وفي بعض الحالات ، كما هو الحال في غنيا الجديدة ، أو الصومال الأفريقي ، يقتل الأخ الأكبر بدلا من القاتل الفعلي .

ولقد تغيرت في المائتي السنة الأخيرة فكرتنا عن طابع الحياة الممجبة ، بالمقارنة بحياة المتحضرين . وعرض روسو في القرن الثامن عشر وصفه الشهير للحياة الممجبة وحالة الفطرة . ورآها حالة تسودها البساطة والبراءة والسعادة . فالممجى يحيا كما يهوى ، في غابته الحلوة ، ويلبى نداء غرائزه ، ويشبع شهواته الساذجة ، ويتمتع بأعظم جانب من التحرر الذي يرجع إلى استقلاله المطلق . ول سوء الطالع ، قضى التقدم في الأبحاث الأنثروبولوجية التي جرت في القرن التاسع عشر قضاء مبرما على هذه الصورة الفلسفية الشاعرية ، وانقلب الوصف الذي جاء به روسو رأسا على عقب .

ويقول سيلنى هارتلاند في كتابه القانون البدائي « إن البدائي بعيد كل البعد عن صورة الكائن الحر المتحرر من كل قيد ، التي تخيلها روسو . إنه على عكس ذلك يزرع من كل ناحية تحت نير عادات شعبه ، وه قيد بسلاسل ترجع إلى تقاليد غير معروف أصلها وهو يتقبل هذه القيود كشيء مسلم به ، ولا يحاول إطلاقا تحطيمها .. وكثيرا ما تصح نفس الملاحظة عن المتحضر ، وإن كان المتحضر يتميز بروحه القلقة ، وشدة تلهفه للتغيير ، وشدة شوقه إلى معرفة أسرار بيئته ، وهنا ما يحول دون استمراره طويلا في حالة الاستسلام » (٣) .

(٣) « سيلنى هارتلاند » و القانون البدائي - Primitive Law - متون

بلندن ١٩٢٤ ص ١٢٨ .

لقد كتبت هذه الكلمات منذ عشرين سنة . ولكننا قد تعلمنا في نفس الوقت درساً جديداً ، وهو درس شديد الإذلال لكبريائنا . فلقد عرفنا أنه رغم شعور الإنسان الحديث بقلقه — بل ربما بسبب هذا القلق — إلا أنه لم يستطع التغلب بالفعل على أحوال الحياة الممجة . إنه يرتد في سهولة ، إذا تعرض لنفس المؤثرات ، إلى حالة الاستسلام الكاملة ، إذا تعرض لنفس المؤثرات ، أى يتوقف عن البحث عن أسرار بيئته ، ويقبلها كأمر مسلم به .

ولعل هذه التجربة هي أشجع التجارب المحزنة التي مرت خلال هذه الأثني عشرة سنة الأخيرة . وربما أمكن مقارنتها بتجربة أوديسوس في جزيرة الآلهة صيرسيه . وإن كان من المحتمل أن تكون أسوأ . فلقد حولت الآلهة صيرسيه أصدقاء أوديسوس ورفاقه إلى أشكال حيوانية مختلفة . أما ما حدث هنا فهو تنازل فجائي لأناس يتصفون بالعلم والذكاء والمعرفة والإخلاص والاستقامة عن أعظم مميزاتهم الآدمية . فلم تعد لهم شخصية أو صفات حرة فعالة . فهم عندما يؤدون نفس الطقوس المقررة عليهم يشعرون ويفكرون ويتحدثون بطريقة تتوافق مع هذه الطقوس . وما يظهر في تقاطيعهم وسجنهم من قوة وحيوية إنما هو علامات زائفة مصطنعة . والواقع أنهم لا يتحركون إلا بتأثير مؤثرات خارجية . فهم يتصرفون مثل الدمى في مسرح العرائس . ولا يعرفون أن الزعماء السياسيين هم الذين يمسكون بخيوط هذا المسرح ، وبالخيوط التي تسير حياة الناس الفردية والاجتماعية .

وهذه نقطة ذات أهمية حاسمة لفهم مشكلاتنا . فلقد سبق منذ الأزل اللجوء إلى وسائل القمع والإكراه في الحياة السياسية . وإن كانت هذه الوسائل لم ترم في أغلب الأحيان إلى غير تحقيق غايات مادية . وقفعت حتى أعظم نظم الطغيان المرعبة بفرض قوانين معينة في الناحية العملية . ولم تكن مسائل شعور الناس وأحكامهم وأفكارهم من المسائل التي اهتمت بها هذه النظم على الإطلاق . حقاً لقد بذلت محاولات عنيفة خلال المشاحنات الدينية الكبيرة للسيطرة على أفعال الناس وضمايرهم ، ولكن هذه المحاولات قد تعرضت للاخفاق . والأثر الوحيد الذي أحدثته هو تقوية الشعور بالحرية الدينية .

وتتجه الأساطير السياسية الحديثة الآن أنجاها مختلفا للغاية . فهي لا تبدأ بالمطالبة بتجريم أفعال معينة . إنما تهدف إلى تغيير الناس حتى تستطيع تنظيم أفعالهم والتحكم فيها . إن أثر الأساطير السياسية لشبيه بالحية التي تحاول شل فريستها قبل أن تقتربها ، والناس يقعون في أمرها بغير أن يظهروا أية مقاومة جادة لها . فهم يتعرضون للهزيمة والخضوع قبل أن يدركوا بالفعل ما حدث .

وما كانت وسائل اليغى والاستبداد السياسية المعتادة لتكنى لاحداث هذا الأثر . فلقد استطاع الناس حتى تحت أقصى الضغوط السياسية أن يحبوا وفق مشيئتهم . وظل هناك على الدوام جانب من الحرية الشخصية يقف في وجه هذا الضغط ، واستطاعت المثل الأخلاقية الكلاسيكية في العصور القديمة أن تحافظ على هذه القوة ، وأن تدعمها وسط فوضى الفساد السياسي في العالم القديم . فلقد عاش سنيكا في عهد نيرون ، وعمل في بلاطه ، وإن كان هذا لم يحل دون قيامه بالمجاهرة في أبحاثه ورسائله الأخلاقية بملاحظات لاسمى الأفكار الفلسفية الرواقية ، أو بأفكار خاصة باستقلال الإرادة وتحرر الرجل الحكيم . لقد حطمت الأساطير السياسية الحديثة كل هذه الأفكار والمثل وحالت دون احداثها أى أثر فعال . وأصبح في وسعها الان تحشى أية معارضة من هذا الجانب . ولقد درسنا عند تحليلنا لكتاب جوينو السبل التي أدت إلى القضاء على هذه المعارضة . إن أسطورة الأجناس قد أحدثت أثرا قويا مماثلا لتأثير الحيوانات المفترسة ، ونجحت في إحداث انحلال في باقي القيم الأخرى وتفككها .

ولكى ندرك كيف حدث هذا يجب أن نبدأ بتحليل كلمة « حرية » . إن كلمة « حرية » من أشد الكلمات إبهاما وغموضا ، لامن الناحية الفلسفية فحسب ، وإنما من ناحية معناها السياسي أيضا . وبمجرد اتجاهنا إلى التأمل في معنى حرية الإرادة فإننا سنلقى أنفسنا قد تورطنا في متاهات معقدة من المشكلات والفتاوى الميتافيزيقية . وأما فيما يتعلق بالحرية السياسية ، فلننسا جميعا ندرك أنها من الشعارات التي أصبحت تتصف بالابتذال والإسفاف من كثرة استعمالها . فلقد أكدت لنا كل المعسكرات السياسية أنها المعيلة

الحقيقية للحرية ، وأنها الوحيدة القادرة على حمايتها . وإن كانت كل هذه المعسكرات قد اتجهت إلى تعريف هذه الكلمة تعريفا يتوافق مع مقاصدها ، ومخترتها لمصالحها الخاصة . والحرية الأخلاقية أساسا شيء أبسط من ذلك . فهي خالية من أى إلهام من النوع الذى يبدو محتا فى المتافريقا والسياسة على السواء . إن ما يجعل الناس يتصرفون ككائنات حرة ليس تمتعهم بالحرية التى لا تنقيد بأى قيد . أن ما يجعل العقل يتصرف بالحرية ليس ظهوره من الدافع ، بل طابع هذه الدوافع . ويعد الإنسان حرا بالمعنى الأخلاقى إذا اعتمدت دوافعه على حكمه الخاص بما يعنيه الواجب الأخلاقى ، وعلى إيمانه بهذا المعنى . واعتقد كائنا أن الحرية مساوية للاستقلال الذاتى . وهى لا تعنى «اللا حتمية» ، إنها تعنى بمعنى أصبح نوعا خاصا من الحتمية . فهى تعنى عدم فرض القانون الذى تتبعه فى أفعالنا من الخارج ، وأن الذات الأخلاقية هى التى تصنع القانون لنا .

ولقد حذرنا كائنا دائما عند عرضه لنظريته من اساءة فهم أساسية . وقال إن الحرية الأخلاقية ليست حقيقة ، ولكنها مسلمة . إنها ليست موهبة . أنعم بها على البشر (gegeben) ، ولكنها بالأحرى واجب (aufgegeben) . وهو أصعب واجب يستطيع أى إنسان أن يضعه نصب عينيه ، فهو ليس من المعطيات ، وإنما هو مطلب وأمر أخلاقى جازم ، وتزداد بوجه خاص صعوبة تحقيق هذا المطلب فى أوقات الأزمات الاجتماعية العنيفة عندما يبدو انهيار الحياة العامة وشيكاً . ففي هذه الأوقات ، يتجه الفرد إلى عدم الوثوق فى قدراته . إن الحرية ليست ملكة مورثة عند الإنسان . وإذا أردنا التمتع بها علينا أن نخلقها . ولو ترك الإنسان لاتباع غرائزه الطبيعية ، فإنه لن يكافح من أجل الحرية ، بل لعله يختار حيثئذ التبعة . فلا يخفى أن الاعتماد على الآخرين فى التفكير والحكم والتصميم أهون من الاعتماد على النفس . وهذا يفسر لماذا كثيرا ما ينظر إلى الحرية فى حياة الأفراد والحياة السياسية على أنها عبء أكثر منها امتياز . ومحاول الإنسان فى الظرف البالغة الشدة أن يتخفف من هذا العبء . هنا نجد الدولة الشمولية والاساطير السياسية الفرسية سائجة . فللمعسكرات السياسية الجديدة قادرة على أقل تقدير على الوعد بالاهتداء إلى مخرج من هذا المأزق ،

لأنها وإن كانت تقع الشعور بالحرية ذاته ، وتحطمه ، إلا أنها تحرق في نفس الوقت الناس من كل شعور بالمسئولية الشخصية (٤) .

إن هذا يسوقنا إل جانب آخر من جوانب مشكلتنا . فلقد نسينا عند حديثنا عن الأساطير السياسية الحديثة ظاهرة واحدة . فكما أشرنا ، الزعماء السياسيون في الدول الشمولية مسئولون عن كل المهام التي كان يضطلع بأدائها السحرة في المجتمعات البدائية . فهم يحكمون حكما مطلقا ، ويمارسون الطب ، ويعملون بمعالجة كل شئ في المجتمع . وإن كانت مهمتهم لم تقتصر على ذلك . فلقد كان للساحر في القبيلة البدائية مهمة أخرى أكثر من ذلك أهمية . فإن المشتغل بالسحر لا يقتصر على السحر ، ولكنه يقوم بالتكهن أيضا . فهو يكشف عن إرادة الآلهة ويتنبأ بالمستقبل . لقد كان للساحر مكانة راسخة في الحياة الاجتماعية البدائية ، وكان له دور لاغنى عنه . وهو مازال يتمتع حتى في المراحل الأرقى من الحضارة السياسية بحقوقه القديمة وامتيازاته القديمة على أكل وجه . فلم يكن من المستطاع في روما اتخاذ أى قرار سياسى أو الإقدام على أى مشروع عسير ، أو خوض غمار أية معركة حربية بغير استشارة العرافة أو الكاهن . وعند إرسال أى جيش روماني للبحر ، فإنه كان يلهب مصحوبا بالكهنة والعرافين . وكانوا جزءا لا يتجزأ من قوة الجيش .

ورجعت حياتنا السياسية الجديدة فجأة حتى في هذه الناحية إلى بعض المظاهر التي بنا أنها قد نسيت نهائيا . وما من شك في أننا لم نعد نعرف النبوءات في صورتها البدائية ، أو التكهنات الإجمالية . فنحن لم نعد نتكهن

(٤) يروي ستيفان راوشنبوش حكاية عن يقال للماني ، لم يبد أى إحجام عن التحدث في مسائل شتى مع أحد الزوار الأمريكيين . يقول : لقد ذكرت له الشعور الذي يشعر به عند فقدان الحرية ، وكيف يتصور المرء أنه قد افتقد شيئا لا يقدر بثمن . وأجاب البقال الألماني ، ولكنك لا تتذكر أى شئ على الإطلاق . إننا قبل الوقت الحالي كنا ندير الانتخابات والأحزاب والافتراء الكثير من الاهتمام . كنا حينذاك نتحمل مسؤوليات جمة . أما الآن فلقد تحررنا من كل ذلك ، أي أننا أصبحنا اليوم أحرارا . انظر إلى كتاب ستيفان راوشنبوش *The March of Fascism* (نير هافن - بيل ١٩٣٩ ص ٤) .

اعتمادا على مشاهدة أسراب الطيور ، أو التثقيب في أحشاء الذبائح . لقد تهضنا بأساليب التكهن ، حتى أصبحت أعظم صقلا وبراعة ، أى أصبح لدينا أساليب تزعم أنها علمية وفلسفية . على أنه لو صبح القول بتغير مناهجنا ، فإن الشيء ذاته لم يختلف بأى حال . إن ساستنا المحللين يعرفون كل المعرفة أن تحريك الجموع الكبيرة اعتمادا على قوة الخيال أسهل بكثير من تحريكها بوساطة القوى المادية الصرفة . ولقد استفادوا أعظم فائدة من هذه المعرفة : وأصبح الساسة نوعا من العرافين في المسائل العامة ، وأصبح التنبؤ عنصراً أساسيا في فن الحكم الجديد ، وأصبحت الوعود تلقى بغير حساب بغض النظر عن استحالاتها أو عدم إمكانها . فهناك وعود يوثوية متعددة يتكرر الوعد بها بغير انقطاع .

ومن الغريب للغاية أن يبدأ هذا الفن الجديد للتكهن في الظهور في الفلسفة الألمانية ، لا في السياسة الألمانية . فلقد ظهر سنة ١٩١٩ كتاب أوزفالت شبنجلر : « أفول الغرب » *Der Untergang des Abendlandes* ، وربما لم يحدث من قبل على الإطلاق أن صادف كتاب فلسفى مثل هذا النجاح المنقطع النظير . فلقد ترجم إلى كل اللغات على وجه التقريب . وقرأه قراء من كل الأنواع ، كالفلاسفة والعلماء والمؤرخين والساسة والطلبة والباحثين والتجار ورجل الشارع ، فما هو سر هذا النجاح الذى لم يسبق له مثيل ، وما هو سر السحر الذى أحلته هذا الكتاب في قرائه ؟ . يبدو أن في الأمر مفارقة . وإن كنت أميل إلى عزو نجاح كتاب شبنجلر إلى عنوان الكتاب ، وليس إلى فحواه . فلقد كان عنوان الكتاب وهو « أفول الغرب كالشرارة الكهربائية التى ألهمت خيال قراء شبنجلر . ونشر الكتاب في يولييه ١٩١٨ عند نهاية الحرب العالمية الأولى . وأدرك الكثيرون في هذا العهد - إن لم يكن أغلبنا - وجود شيء فاسد في حضارتنا الغربية التى طالما حدث إسراف في الثناء عليها ، وعبر كتاب شبنجلر بطريقة لازعة نفاذة عن هذا القلق العام . فهو لم يكن كتابا علميا على الإطلاق . إذ كان شبنجلر يحفر كل مناهج العلم ، ويتحداها علنا . وقال :

« الطبيعة تبحث علميا ، أما التاريخ فينظر إليه نظرة شاعرية » . على أن هذه لا يمثل المعنى الحقيقي لما قام به شبنجلر ، لأن أى شاعر يحيا في عالم الخيال ، كما أن أى شاعر ديني عظيم كدانتى أو ميلتون يحيا كذلك في عالم من الرؤى النبوية . ولكن هؤلاء الشعراء لا يخلطون بين هذه الرؤى وبين الوقائع ، كما أنهم لا يصنعون من هذه الرؤى فلسفة للتاريخ . إن هذا هو بالضبط ما حدث في حالة شبنجلر . فهو يزعم بأنه قد اكتشف طريقة جديدة يمكن الاعتماد عليها في التنبؤ بالأحداث التاريخية والحضارية ، على نفس النحو الذى يتبعه عالم الفلك في التنبؤ بجسوف الشمس أو القمر ، مع الاعتماد على دقة ماثلة . وعلى حد تعبيره : « في هذا الكتاب أول محاولة ترمى إلى تحديد الاتجاه الذى سينجه إليه التاريخ ، وتتبع المراحل التى لم يكشف عنها النقاب بعد في مصير أية حضارة ، على الأخص في الحضارة الأوروبية الأمريكية ، أى في الحضارة الوحيدة في عصرنا وفي كوكبنا التى بلغت بالفعل حد الكمال » .

تكشف هذه الكلمات لنا مفتاح كتاب شبنجلر ، وسر تأثيره العام . ولو صبح أنه من المستطاع القيام برواية قصة حضارتنا الإنسانية ، بالإضافة إلى تحديد مجراها في المستقبل سلفا ، لكان معنى هذا تحقيق خطوة عظمى حقا . وضحى عن البيان أن من يتحدث على هذا الوجه لا يمكن أن يوصف بأنه عالم أو مؤرخ أو فيلسوف . فلقد اعتقد شبنجلر أن نهوض الحضارة ، وتدهورها وأفولها لا يعتمد على ما يدعى بقوانين الطبيعة . ولكنه يخضع لقوة أعظم هى قوة المصير . « فالمصير » هو الذى يسير التاريخ الإنسانى وليس العلية . ويقول شبنجلر أن مولد أية حضارة هو فعل غيبى على الدوام ، وأمر خاضع « للمصير » ولا نستطيع تصوراتنا الفلسفية العلمية الهزيلة لإدراك مثل هذه الأفعال على الإطلاق .

ويقول شبنجلر : « تولد الحضارة في اللحظة التى تستيقظ فيها روح عظيمة من بروتوبلازم الروح الأولى للإنسانية الدائمة الطفولة ، ثم تنفصل من اللاصورة في صورة محدودة . وتحول من اللاحمد والدائم إلى شكل شئ فان محمد . . . وتموت الحضارة بالفعل عندما تكون هذه الروح قد حققت بالفعل

جملة ممكناتها كاملة . التي اظهر في شكل شعوب ولغات وعقائد وقنون ودول
وعلم . وترتد بعد ذلك إلى صورة الروح الأولى (٥) .

هنا أيضا نصادف إعادة مولد أحد الموضوعات الأسطورية العريقة في
القدم . فنحن نقابل في كل أساطير العالم على وجه التقريب فكرة المصير المحتوم الصارم
الذي لا يرد . والخبرة وثيقة الصلة بالفكر الأسطوري - فيما يبدو . فإذ كان
الآلهة ذاتهم في أشعار هوميروس خاضعين للقدر . إذ كان القدر « موريا » يعامل
مستقلا عن زوس . وعرض أفلاطون في الكتاب العاشر من جمهوريته وصفه
الشهير لمغزل الضرورة الذي تدور حوله كل دورات الأجسام السماوية . فالمغزل
يلور تحت أقدام الضرورة ، بينما يجلس بنات القدر لأخيسيس وكلوتو وأثروبوس
على العرش . وتتغنى لأخيسيس بالماضي ، كما تتغنى كلوتو بالحاضر وتتغنى
أثروبوس بالمستقبل (٦) . إن هذه أسطورة أفلاطونية . وكان أفلاطون يفرق
دوما بين الفكر الأسطوري والفكر الفلسفي . ولكن يبدو أن هذا الاختلاف قد
محي محو تاما عند فلاسفتنا المحلثين . فلقد جاءوا لنا بميتافيزيقا للتاريخ تمثلت
فيها كل المظاهر التي تتميز بها الأسطورة . وعندما قرأت كتاب شبنجلر
لأول مرة تصادف أن كنت منهمكا في دراسة فلسفة عصر النهضة الإيطالية .
وأكثر ما أدهشني حيث هو التشابه الوثيق بين كتاب شبنجلر وبعض أبحاث
المنجمين ، التي كنت قد قرأتها حديثا . أن شبنجلر لم يحاول بالطبع قراءة
مستقبل حضارتنا بعد استطلاع رأى النجوم ، ولكن تكهناته كانت بالقيبط
من نوع تكهنات المنجمين . فم يقنع المجمعون في عصر النهضة باكتشاف مصير
الأفراد ، بل طبقوا طريقهم كذلك على الظواهر التاريخية والحضارية .
وحكمت الكنيسة على أحد هؤلاء المنجمين بالموثوقا ، لأنه تجاهل نبوءة
المسيح وتنبأ وهو في الأرض التي نشأ فيها المسيح ذاتها بقرب سقوط الدين

(٥) أوزفالت شبنجلر « تدور الغرب » De Untergang des Abendlandes

(ميونخ - بيك - ١٩١٨ - ترجمتشارل الكينون - لندن - جون آين) . ص ١٠٦ .
راجع الفصل الرابع يأسره من فكرة المصير : ومبدأ العلية .

(٦) الجمهورية لأفلاطون - § ٦١٦ .

المسيحي . وكان كتاب شبنجلر في الواقع عن أعمال التنجيم في التاريخ . أو ربما كان عمل أحد العرافين ، كما يظهر من عرض رؤياه الكئيبة ، التي لا ترى الأشياء إلا في صورة نور أو ظلام .

ولكن هل في وسعنا الربط حقا بين شبنجلر والنبوءات السياسية التي تحققت فيما بعد ؟ وهل يمكننا وضع الظاهرتين في نفس المستوى ؟ ربما بدا مثل هذا التشابه للوهلة الأولى أمرا مشكوكا فيه . إذ كان شبنجلر من الأنبياء الذين يؤمنون بالشر في العالم . أما الزعماء السياسيون الجدد فإنهم قد اتجهوا إلى جعل أنصارهم يتعلقون بآمال مسرقة في الخيال . ولقد تحدث شبنجلر عن تدهور الغرب ، بينما تحدث الآخرون عن سيطرة الجنس الجرمانى على العالم . ولا يخفى أن الشيتين مختلفان . كما أن شبنجلر بالدات لم يكن من اتباع الحركة النازية ، وكان من المحافظين ومن المعجبين بالمثل البروسية القديمة والمتحمسين لها . ولم يرق البرفامج الذى وضعه هؤلاء الرجال الجدد في نظره . ورغم هذا يعد كتاب شبنجلر من بين الأعمال التي مهدت للاشتراكية الوطنية (النازية) . إذ ماذا كانت النتيجة التي استخلصها شبنجلر من دعواه العامة ؟ لقد اعترض شبنجلر بشدة على تسمية فلسفته بالفلسفة التشاؤمية ، وأعلن أنه ليس من المنشائمين . حقا إن حضارتنا الغربية قد قضى عليها نهائيا ، ولكن الرثاء لهذه الحقيقة الواضحة المحتملة لن يجدى . فإذا كانت حضارتنا قد انتهت ، إلا أنه مازالت هناك أشياء كثيرة يستطيع الجيل الحاضر أن يصنعها ، وربما كانت أشياء أفضل .

وهنا يبدو في قول شبنجلر : من ناحية التصوير العظيم أو الموسيقى العظيمة ، لم يعد أمام الشعوب أى مجال للتقدم . . . فلم تبق لديهم سوى إمكانات في الماضى (أى تنويعات تلور حول نفس الفكرة أو الموضوع) على أنه بالنسبة لأى جيل يتمتع بالقوة والحياة ومفعم بآمال غير محددة ، لا يستطيع أن أسلم بأن هذه الآمال ستنتهى إلى لا شئ صحيح أن هذه المسألة قد تبدو مأساة عند بعض الأفراد الذين يمرون في فترات حاسمة ، وعلى الأخص إذا سيطر عليهم الاعتماد فى عدم قدرتهم على إنجاز أى شئ

في عالم الدراما والتصوير . ولكن ماذا بهم إذا سقطوا في هذه النواحي . . .
لقد تسنى أخيرا للأوربيين في الغرب ، أن يجربوا قدراتهم وغاياتهم
بالنسبة لما تحقق في القرون الماضية ، وبعد استعراض لانجاء حياتهم بالإضافة
إلى الانجاء الحضارى العام . وكل ما أمل في تحقيقه أن يتأثر أبناء الجيل
الجديد بهذا الكتاب ، وأن يكرسوا أنفسهم للنواحي التقنية بدلا من تكرسها
للنواحي الشعاعية ، وأن يتجهوا إلى البحر بدلا من الفرشاة ، إلى السياسة
بدلا من الإستمولوجيا . إن هذا هو الأفضل لهم (٧) .

إن المطلوب إذن هو الانجاء إلى التقنية بدلا من الشعر ، وإلى السياسة
بدلا من نظريات المعرفة . ومن المستطاع فهم هذه النصيحة التي وجهها فيلسوف
الحضارة الإنسانية في سهولة ويسر . ولقد اقتنع أبناء العهد الجديد بأنهم قد
استطاعوا تحقيق نبوءة شبنجلر ، وفسروا هذه النبوءة على نحو يتوافق مع إدراكهم .
فلو صح القول باقتراف حضارتنا القائمة على العلم والفلسفة والشعر والفن
فلنحاول أن نبدأ من جديد . ولنحاول أن نجرب إمكانياتنا الهائلة . ولنحاول
خلق عالم جديد ، وأن نصبح حكاما لهذا العالم .

ويظهر نفس الاتجاه الفكرى في عمل فيلسوف ألماني حديث يبدو
للوهلة الأولى أنه لا يشترك مع شبنجلر في أكثر من جوانب ضئيلة ، وأنه
قد وضع نظرياته مستقلا عنه . واقتد نشر مارتين هايدجر الجزء الأول
من كتابه الوجود والزمن سنة ١٩٢٧ . وكان هايدجر تلميذا لهوسيرل ، وكان
يعد من بين الأتباع البارزين للسلزمة الفنونولوجية الجرمانية . وظهر كتابه
ضمن سلسلة فلسفية لهوسيرل (٨) . وإن كان اتجاه الكتاب قد جاء
متعارضا على طول الخط مع روح فاسقة هوسيرل . فلقد بدأ هوسيرل
بتحليل لمبادئ الفكر المنطقى . واعتمدت فلسفته في جملتها على نتائج هذا
التحليل . وكان هوسيرل يرمى إلى جعل الفلسفة علما من

(٧) شبنجلر - المرجع السابق ص ٤٠ .

(٨) الجزء الثامن (الطبعة الثانية Niemeyer Halle ١٩٢٩) . من كتاب

Jahrbüchern für Philosophie Phänomenologische Forschung

« العلوم المضبوطة » ، وإلى جعلها ترتكن إلى وقائع راسخة ومبادئ وطيدة . هذا الاتجاه بعيد كل البعد عن هايدجر . فهو لا يعترف بوجود شيء يدعى بالحقيقة « الأبدية » ، أو « بعالم مثل » أفلاطون ، أى بأى منهج منطقي للفكر الفلسفى . . فلقد وصف هايدجر كل هذه الأشياء بأنها مراوغات . لأن أية محاولات تبذل لإنشاء فلسفة منطقية ضرب من العبث . وكل ما نستطيع تحقيقه هو فلسفة الوجود *Existenzialphilosophie* ولا تدعى مثل هذه الفلسفة الوجودية أنها قد جاءت بأية حقيقة موضوعية ذات قيمة كلية . فلأن أى مفكر لن يستطيع الهجر . بأكثر من الحقيقة المرتبطة بوجوده . ولعلنا الوجود طابع تاريخى . فهو مرتبط بالظروف المختلفة التى يحياها الفرد . ومحاولة تغيير هذه الظروف محال . واضطر هايدجر للتعبير عن فكرته إلى صك كلمات جديدة فتحدث عن *Geworfenheit* (ارتقاء الإنسان) . فارتقاءنا فى تيار الزمان من المظاهر الأساسية الثابتة لموقفنا الإنسانى . ونحن لن نستطيع تغيير اتجاهه . وعلينا أن نقبل الظروف التاريخية لوجودنا . ونرى مقبورنا أن نفهمها وأن نفرسها ، وإن كنا لانستطيع تغييرها .

لا أقصد القول باستناد هذه المذاهب الفلسفية استناداً مباشراً على تطور الأحداث السياسية فى ألمانيا . فلأن أكثر هذه الأفكار يرجع إلى مصادر مختلفة للغاية . إنها ترجع إلى أسس « واقعية » أكثر من رجوعها إلى أسس « نظرية » . ولكن الفلسفة الجديدة قد أضعفت القوى التى كان من المستطاع أن تقاوم الأساطير السياسية الحديثة ، كما أنها قد استطاعت أن تقوضها شيئاً فشيئاً . إن أية فلسفة للتاريخ تعتمد على نبوءات كثيفة بتدهور حضارتنا ودمارها الحتم ، وتؤمن بأن « ارتقاء » الإنسان . من سماته الأساسية تكون قد أعلنت بأسها من أية مشاركة إيجابية فى إنشاء الحضارة الإنسانية وإعادة إنشائها . إن مثل هذه الفاسفة قد نبذت مثلها النظرية والأخلاقية ، ومن ثم قد أصبح بالإمكان استخدامها أداة طيعة فى يد الزعماء السياسيين .

وتسوقنا عودة الجبرية إلى عالمنا الحديث إلى مسألة عامة أخرى .
إن افتخارنا بعلمنا الطبيعي ينبغي ألا ينسبنا أن العلم الطبيعي إنجاز متأخر
للغاية للعقل الانساني . فلم يكن هذا العلم حتى في القرن السابع عشر -
أى في القرن العظيم الذى عاش فيه جاليليو وكبلر وديكارت ونيوتن -
وطيلما راسخا على الاطلاق . إن عليه أن يستمر في الكفاح لكي يحافظ
على مكانه تحت الشمس . وفي عصر النهضة ، كانت العلوم التى تدعى
بالمسحورية كالسحر والخيمايا والتنجيم ما زالت سائدة ، بل لقد
مرت بفترة ازدهار جديدة . وكان كبلر هو أول منجم تجريبي كبير استطاع
أن يستخدم المصطلحات الرياضية الدقيقة في حركة الكواكب . على أن اتخاذ
هذه الخطوة الحاسمة كان أمرا شاقا للغاية . إذ أن كبلر كان مضطرا أيضا
إلى مصارعة نفسه ، وكان الفلك والتنجيم ما زالوا غير منفصلين . وكان
كبلر ذاته يعمل منجما في فالنشتاين . وتعد الوسيلة التى لجأ إليها للتحرر
نهائيا من أثر العلوم السحرية مع بين الفصول الشائقة الهامة في تاريخ العلوم
الحديثة . فهو لم يستطع أن ينقطع انقطاعا نهائيا عن التصورات التنجيمية .
وأعلن أن الفلك وليد التنجيم ، وقال إنه من غير اللائق أن يتجاهل الأبن
أباه ، وأن يحقره . ومن المستحيل إقامة حد فاصل في العصر الحديث بين
الفكر التجريبي والفكر القبي قبل القرن السابع عشر . ولم يظهر أى علم
كيميائي بالمعنى المفهوم حديثا حتى جاء روبرت بويل ولافوازيه .

فكيف تغيرت هذه الأحوال ؟ وكيف استطاعت العلوم الطبيعية بعد
محاولات عديدة عابثة أن تتخلص في النهاية من تعاويد السحر ؟ إن أفضل
وصف لمبدأ الثورة الفكرية الحديثة هو ما جاء في كلمات يكون أحد رواد
الفكر التجريبي الحديث : لن يتحقق الانتصار على الطبيعة الا عن طريق
إرغامها على الانقياد *Natura non vincitur nisi parendo* لقد أراد بكون
أن يجعل الإنسان سيذا على الطبيعة ، ولكن ينبغي أن تفهم سيادته للطبيعة
فهما صحيحا . فالإنسان لا يستطيع إخضاع الطبيعة ولا استعبادها . وإذا أراد أن
يحكمها ، فإن عليه أن يحترمها ، وأن يطيع قواعدها الأساسية . نعم إن عليه

أن يبدأ بتحرير نفسه، وأن يتخلص من الأباطيل والأوهام والهواجس. وحاول
يكون في كتاب الأورجانون الجديد الأول أن يعدد هذه الأوهام بطريقة
منهجية . فتمثلت عن الأنواع المختلفة من الأوثان وهى أوثان القبيلة، وأوثان
الكهف ، وأوثان السوق ، وأوثان المسرح ، وحاول أن يبين كيف يمكن
التغلب على هذه الأوهام حتى يستطيع إفساح المجال أمام علم تجريبي حق .

ونحن لم ننتد بعد في السياسة إلى هذا الاتجاه . فمن بين الأوثان الإنسانية ،
تعد الأوثان السياسية أو « أوثان السوق » أخطر هذه الأوثان وأبقاها . فمنذ
عهد أفلاطون ، حاول كبار المفكرين أعظم محاولات للاهتداء إلى نظرية
عقلانية في السياسة . واعتقد القرن التاسع عشر أنه انتهى في النهاية إلى
الطريق الصحيح . ونشر أوجست كونت ١٨٣٠ الجزء الأول من كتاب
الفلسفة الوضعية* وبدأ بتحليل تكوين العلم الطبيعي ، واعتمد في منهجه على
الانتقال من الفلك إلى الفزياء، ومن الفزياء إلى الكيمياء ، ومن الكيمياء إلى
البيولوجيا . واعتقد كونت أن العلم الطبيعي لايزيد عن خطوة أولى . إذ كان
هدفه الأصلي ، وكانت الغاية التي يسعى لتحقيقها ، هي أن يصبح مؤسسا لعلم
اجتماعي جديد، وأن يعرض في هذا العلم نفس الطريقة الاستدلالية والاستقرائية
والاستنباطية التي تتصف بالدقة ، والتي نصادفها في الفزياء والكيمياء .

ولقد بين لنا الظهور المفاجيء للأساطير السياسية في القرن العشرين أن آمال
كونت وتلاميذه وأنصاره كانت سابقة لأوانها. فالسياسة مازالت بعيدة عن أن
تصبح علما وضعيا . ناهيك بأن تكون علما حقا . ولست أشك في أن الأجيال
القادمة ستنتظر إلى الكثير من مذاهبنا السياسية بنفس الشعور الذي يشعر به عالم
الفلك الحديث عندما يدرس كتابا في التنجيم ، وبنفس الشعور الذي يشعر به
عالم الكيمياء الحديثة عندما يطلع على أبحاث (الخيمياء) . إننا لم ننتد بعد في
السياسة إلى أرض راسخة يمكن الاستناد إليها . والظاهر أن لوجود هنا لنظام
كوني واضح المعالم . ونحن مهددون على الدوام بالتردى فجأة في حالة الفوضى
القديمة . إننا نبني منشآت شامخة مجيدة ، ولكننا ننسى أن نشيد لها أسسا راسخة

وطيدة . ولقد ساد الاعتقاد مئات والوف السنوات في التاريخ الإنساني بقدرة الإنسان على تغيير مجرى الطبيعة اعتمادا على المهارة باستعمال التعاويذ السحرية والطقوس . وما زالت البشرية متعلقة رغم خيبة الأمل المحتمة في عناد وقوة ويأس بهذا الاعتقاد . فلا عجب إذن إذا استطاع السحر أن يفل متأصلا في أفعالنا السياسية وأفكارنا السياسية . على أنه عندما تحاول الطوائف الصغيرة فرض رغباتها وأفكارها الوهمية على الشعوب الكبيرة وعلى عالم السياسة كله فإنها قد تنجح لفترة وجيزة ، وربما حققت انتصارات ستظل برانية وظاهرية . لأن هناك قبل كل شيء منطقا لعالم المجتمع مماثل لمنطق عالم الفزياء . نعم إن هناك قوانين معينة لا يمكن الاعتداء عليها دون تعرض للخسارة . إن علينا حتى في هذا المجال أن نتبع نصيحة يكون . علينا أن نتعلم كيف نطبع قوانين العالم الاجتماعي قبل أن نشرع في التحكم فيه .

فما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في هذا الصراع ضد الأساطير السياسية ؟
يبدو أن فلاسفتنا المحدثين قد فقدوا كل أمل في القدرة على التأثير على اتجاه الأحداث السياسية والاجتماعية . وكان هيجل عظيم الثقة في قيمة الفلسفة ومكانتها . ورغم هذا فإن هيجل ذاته هو الذي صرح بأن الفلسفة لا تتقدم دائما لإصلاح العالم إلا متأخرة . ولذا فإن توهم إمكان تعالى أبة فلسفة عن عصرها أمر دال على الخلق ، كمشاهدة أى فرد نحط زمانه « عندما تعتمد الفلسفة في رسمها على اللون الرمادى وحده ، فمعنى هذا أن صورة الحياة قد أصبحت هرمة . والاعتماد على اللون الرمادى لا يساعد على إحيائها ، ولكنه يساعد على معرفتها فحسب . فإن بومة مينرفا لا تطير إلا عندما يرخى الليل سدوله (٩) » . ولوصحت عبارة هيجل الماثورة لكان معنى هذا هو اتهام الفلسفة بالاتجاه في نظراتها إلى الحياة التاريخية للانسان اتجاهها غيبيا مطلقا أو اتجاهها ساييا محضا ، وأن كل ما هي مطالبة به تقبل الموقف التاريخي المعطى ، وتفسيره ، والاختنا أمامه . وفي هذه الحالة لن تريد الفلسفة عن نوع من الاسترخاء التاملى . وأنا أعتقد أن هذا يناقض طابع الفلسفة العام ، وتاريخها ،

ويكنى الرجوع إلى المثل الكلاسيكى الذى ضربه أفلاطون لدحض هذه النظرة . فلم يكتف عظماء المفكرين بالتعبير عن روح عصرهم اعتمادا على الفكر . إنهم كثيرا ما تجاوزوا عصورهم بأفكارهم ، وفكروا أفكارا متعارضة مع عصورهم . ولن تستطيع الفلسفة بغير هذه الشجاعة الفكرية والأخلاقية النهوض بمهمتها في حياة الإنسان الحضارية والاجتماعية .

إن القضاء على الأساطير السياسية أمر يفوق قدرة الفلسفة . فالأسطورة بمعنى مأمعصومة ، ومنفعة أمام البراهين العقلية ، ولا يمكن دحضها بوساطة القياسات المنطقية . ولكن الفلسفة تستطيع أن تؤدي لنا خدمة هامة أخرى . إنها تستطيع تعريفنا بأعدائنا . وكى نحارب علوك عليك أن تعرفه . إن هذا أحد المبادئ الأولى في الاستراتيجية الصحيحة . ولا يخفى ذلك معرفة أوجه نقصه وضعفه فقط . ولأنما هو يعنى أيضا معرفة أسباب قوته . ولقد جنحنا جميعا فيما مضى إلى الاستخفاف بهذه القوة . فعندما سمعنا لأول مرة بالأساطير السياسية ، اعتقدنا أنها حمقاء وقاصرة ووهمية ومثيرة للسخرية إلى أبعد حد ، بحيث يتعذر تصور تسلطها علينا ، ومن ثم فليس هناك ما يدعو إلى النظر إليها نظرة جدادة . واليرم قد انضج لنا جميعا أن هذا خطأ بالغ . وعلينا ألا نتصرف نفس الخطأ مرة أخرى . إن علينا أن ندرس في عناية أصل الأساطير السياسية ، وتكوينها وأساليبها ، وتقنياتها . وعلينا أن نرى عدونا وجها لوجه حتى نعرف كيف نحاربه .

خاتمة

ما تعلمناه من دروس حياتنا السياسية الحديثة الشاذة هو أن الحضارة الإنسانية ليست وطيدة بأي حال ، كما افترضنا في وقت ما . واعتقد في أغلب الأحيان كبار المفكرين والعلماء والشعراء والفنانين الذين وضعوا أسس حضارتنا الغربية ، إنهم قد استطاعوا إنشاء بناء سيعيش مدى الدهر . فعندما تحدثت توكوديليس عن منهجه التاريخي الجديد الذي عارض به الطريقة الأسطورية السابقة في التاريخ وصف عمله بأنه « ملك خالد » *king of the ages* . ووصف هوراس أشعاره بأنها : (أبقى أثرا من البرونز ، لن يمس بسوء مهما مرت عليه من سنين) . ويبدو أن من الضروري التزام التواضع أكثر من ذلك عند النظر إلى الآيات الخالدة في الحضارة الإنسانية ، فهي ليست أبدية أو منيعة . وشعرنا وقتنا وديتنا هو مجرد قشرة خارجية تحيط بطبقات عتيقة ذات أغوار بعيدة . وعلينا أن نعد أنفسنا على اللوام لمواجهة أية اهتزازات عنيفة قد تهز عالمنا الحضاري ، ونظامه الاجتماعي ، وقد تعرضه للانهيار .

وكي نصور الصلة بين الأسطورة ومظاهر الحضارة العظمى الأخرى ربما أمكننا اللجوء إلى تشبيه مستعار من الأساطير ذاتها . فنحن نصادف في الأساطير البابلية خرافة تروى كيف خلق العالم . ويقال لنا إن « ماردوك » الإله الاسمي كان مضطرا قبل بدء عمله إلى الإقدام على حرب مريعة . فكان عليه أن يقضي على الثعبان « تيامات » وغيره من غيلان الظلمة . لذا قام بلذبح تيامات وقيل الغيلان ثم قام بصنع العالم من أطراف الثعبان تيامات وجعله على نفس صورته ، من حيث المظهر والنظام . فصنع السماء والأرض والكواكب والنجوم ، وحدد حركاتها . وكان آخر ما قام به هو خلق الإنسان . وبل لك فشا الكون بنظامه الأبدي من القوضى الأزلية . وتقول ملحمة الخلق البابلية : « إن

كلمة ماردوك باقية إلى الابد ، وأمره ثابت لا يتغير . فلا اله يستطيع أن يحور شيئاً يخرج من فمه (١) .

ويمكن استعمال العبارات التي جاءت في هذه الخرافة البابلية في وصف عالم الحضارة الإنسانية . فلن يستطيع هذا العالم النهوض إلا إذا أمكنه سحق ظلمة الأسطورة ، وأمكنه التغلب عليها . على أن الغيلان الأسطورية لم يقض عليها قضاء مبرما . إنها قد استخلفت في خلق عالم جديد ، وما زالت تحيا في هذا العالم . ولقد أمكن إيقاف قوى الأسطورة عند حد ، وإخضاعها اعتمادا على قوة أسمى . فما دامت قوى الفكر والأخلاق والفن تتمتع بكل قوتها ، سيستطاع إيقاف الأسطورة وإخضاعها . ولكن ستعود القوضى مرة أخرى — بمجرد اضمحلال هذه القوى — وسيرجع الفكر الأسطوري من جديد ، ويسود حياة الانسان الحضارية والاجتماعية كلها .

(١) أنظر Jensen ينسن Die Kosmologie der Babylonier (كونيات بابل) .

شتراسبورج . Trübner — ص ٢٧٩ .

المحتوى

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٧
الجزء الأول : ما هي الأسطورة	١٥
أساس الفكر الأسطوري	١٧
الأسطورة واللغة	٣٣
الأسطورة وسيكولوجية الانفعالات	٤٢
دور الأسطورة فى حياة الانسان الاجتماعية	٥٩
الجزء الثانى : الصراع مع الأسطورة فى تاريخ النظريات السياسية	٧٧
« بوجوس » و « ميتوس » فى الفلسفة اليونانية الأولى	٧٩
جمهورية أفلاطون	٩٠
الانسان الدينى والميتافيزيقى لنظرية العصور الوسطى فى الدولة	١١٢
نظرية الدولة القانونية فى الفلسفة الوسيطة	١٣٦
الطبيعة والنعمة الالهية فى الفلسفة الوسيطة	١٤٨
علم ماكيافيللى الجديد فى السياسة	١٦١
انتصار الماكيافيلية وعواقبها	١٧٨
ذبول النظرية الجديدة فى الدولة	١٩١
اعادة احياء النظرية الرواقية ونظرية الحق الطبيعى فى الدولة	٢٢٠
فلسفة عصر التنوير ونقادها الرومانتيكيون	٢٣٦
الجزء الثالث : اسطورة القرن العشرين	٢٥١
التمهيد للأسطورة : كارلايل	٢٥٣
من عبادة الأبطال الى عبادة الأجناس	٣٠٠
هيجل	٣٣٠
فن الأساطير السياسية الحديثة	٣٦٦
خاتمة	٣٩١

تصويب الأخطاء

صفحة	
١١٠	السطر الأخير : تسببا بدلا من نسيبا
١٣٠	السطر الثامن : اسم بدلا من رسم
١٣٢	السطر الثاني عشر : يوقد بدلا من يقد
١٤٦	السطر الحادى والعشرون : انساق بدلا من نساق
١٥٠	السطر الأول : داتى بدلا من دتقى
١٧٦	السطر الثالث والعشرون : يعجزون عن بدلا من يعجزون
٢٠٠	السطر السابع : الاندفاع بدلا من الاندفا
٢١١	السطر العشرون : هى هى بدلا من هى
٣٢٨	السطر الثالث : آخر بدلا من أخرى
المحتوى	السطر العاشر : لوجوس بدلا من بوجوس
	السطر الحادى عشر : الأساس بدلا من الإنسان



الدولة والاسطورة

